

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky

Historické vědy – Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Erik Siegl

Sekularismus a modernizace
v pojetí Turguta Özala

Turgut Özal's notion of the secularism and modernisation

Dizertační práce

vedoucí práce – Doc. PhDr. Jitka Malečková, CSc.

2012

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem dizertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného či stejného titulu.

Poděkování:

Rád bych na tomto místě poděkoval své školitelce Doc. PhDr. Jitce Malečkové CSc. za její odbornou radu, neutuchající všestrannou podporu a povzbuzení k napsání této dizertační práce. Můj velký dík patří rovněž Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi CSc., který mi poskytl cenné rady a doporučení v první fázi mého doktorského studia a jehož přednášky a knížky mě před 15 lety inspirovaly k hlubšímu studiu muslimských zemí a islámu.

Vážím si také pomoci všech odborníků a dotazovaných, kteří mi poskytli svůj čas, názor či odbornou radu. Jejich jména jsou uvedena v seznamu pramenů příp. v poznámkách pod čarou.

Můj dík za podporu a povzbuzení patří také mé rodině, na prvním místě mé manželce Karolíně.

ABSTRAKT:

Předložená dizertační práce se zabývá otázkami vzájemného vztahu islámu, sekularismu a modernizace ve vývoji Turecké republiky. Tuto problematiku konkrétně zkoumá na příkladě bývalého tureckého premiéra a prezidenta Turguta Özala (1927-1993). Jeho myšlení a politiku analyzuje a zařazuje do širšího politického a historického kontextu na základě zkoumání vývoje sekularismu jako státní politiky a také v porovnání s ideologickými přístupy kemalismu a islamismu. Turgut Özal stál v čele Turecka po celou dekádu (1983-93), kterou mnozí současníci i část zahraniční odborné literatury vnímají jako přelomovou z hlediska modernizačních proměn a změny postavení islámu ve společnosti. Během své vlády Özal významně posílil státní podporu islámu a změnil tak oficiální podobu tureckého sekularismu. Podrobná analýza jeho knihy „*Turecko v Evropě, Evropa v Turecku*“ dokládá, že jeho vlastní pojetí modernizace a sekularismu bylo v mnoha ohledech v rozporu s kemalismem a myšlenkami zakladatele státu Mustafy Kemala i s islamismem v pojetí Necmettina Erbakana. V rámci tureckého politického myšlení představuje samostatný myšlenkový proud čerpající z tradice pravicového konzervatismu.

Ve své praktické politice Özal realizoval liberalizační ekonomický program, prosazoval silnější ekonomickou a politickou integraci s evropskými zeměmi a USA a současně aktivně podporoval islám ve společnosti, čímž posílil u Turků vědomí jejich specifické kulturně-náboženské identity. Současně Turecko významně přiblížil západnímu kulturnímu a konzumnímu vlivu skrze otevření trhu a demonopolizaci médií. Jeho působení je pro dnešek zajímavé právě tím, že ukazuje tyto procesy za jistých okolností nejen jako myšlenkově kompatibilní, ale i paralelně realizovatelné.

Zkoumání myšlení a politiky Turguta Özala v této práci dokládá, že v jeho případě tradiční dichotomie pojmů „západní“ - „islámský“ a „moderní“ - „tradiční“ ztrácí veškerý smysl. Byl pravděpodobně nejvíce prozápadním a současně islámsky založeným premiérem v novodobé turecké historii. Na jeho příkladě lze dobře ilustrovat to, že proces modernizace společnosti nemusí nutně znamenat více sekularizace a oslabování postavení náboženství, jak tvrdí tradiční modernizační teorie.

Klíčová slova: Turecko, sekularismus, islám, modernizace, kemalismus, islamismus, pravicový konzervatismus



ABSTRACT:

This dissertation examines the relationship between Islam, secularism and modernisation in the development of the Turkish republic with particular focus on the former Prime minister and President Turgut Özal (1927-1993). It analyses his policies and thinking and puts them in the broader political and historic context based on comparison with ideological attitudes of the Kemalism and Islamism and in the context of the overall development of the state's policy towards religion.

Turgut Özal led the Turkey for one decade (1983-1993). His leadership is seen by many contemporary observers in Turkey and foreign scholars as the groundbreaking period with respect to the modernisation and changing role of the Islam in the society. During his rule, Özal significantly strengthened the state support of the Islam and thus further shifted the meaning of state's policy of secularism. Detailed analysis of his book *„Turkey in Europe, Europe in Turkey“* shows that his own notion of modernisation and secularism was at odds with Mustafa Kemal's ideas and practical policies as well as with the islamist conceptions of Necmettin Erbakan. In the frame of modern Turkish political thinking Özal thus represents a separate stream rooted in the tradition of right wing conservatism.

In his practical policy Özal implemented a program of economic liberalisation and promoted closer economic and political integration with the United States and the European Communities (EC). He actively promoted Islam in the society and at the same time brought Turkey closer to the Western cultural influence by opening up its market and by the demonopolisation of the state media. From today's perspective his era interestingly proves that the processes of Islamisation and Westernisation are, in some form and under particular circumstances, not only theoretically compatible but also paralelly feasible in practice.

An examination of the thinking and policies of Turgut Özal in this dissertation shows that the traditional dichotomy of the notions „Western“ versus „Islamic“ and „Modern“ versus „Traditional“ makes little sense. Özal was probably the most pro-western and Islam leaning prime minister of the Turkish Republic at the same time. His political life and thinking well illustrate that the process of modernisation does not necessarily need to be accompanied by more assertive policy of secularism and the weakening of religion in the society, as it is claimed by the original modernisation theory.

Key words: Turkey, secularism, Islam, modernisation, Kemalism, Islamism, right-wing conservatism

OBSAH

Abstrakt

Úvod do problematiky

Základní vymezení a význam tématu

Turecko jako „model“ či specifický případ v rámci regionu?

Evropocentrický (orientalistický) diskurz o modernizaci, islámu a Turecku

Metodologie práce a použité prameny

Kapitola I: Sekularismus a modernizace v teoretickém a ideologickém pojetí

1.1 Reflexe vztahu sekularismu a náboženství

1.2 Teorie modernizace a její kritika

1.3 Chápání pojmu modernizace v této práci

1.4. Politická a ideologická pojetí modernizace a sekularismu v tureckém kontextu

1.4.1 Kemalistické pojetí modernizace

1.4.2 Islamismus a jeho pojetí modernizace

1.4.3 Tradice tureckého politického konzervatismu

Kapitola II: Proměny a kontinuita státní politiky sekularismu

2.1 Úvod

2.2 Kemalistický sekularismus (1923-1950)

2.3 Proměny (1950-1980)

2.4 Islám jako součást státní ideologie

2.5 Vzestup islamismu

2.6 Sekularismus a islám v poslední dekádě

2.7 Závěr

Kapitola III: Turgut Özal jako historická osobnost

3.1 Turgut Özal jako případová studie politiky modernizace a sekularismu

3.2 Osobnost Turguta Özala

3.3 Vojenský puč z 12. září 1980

3.4 Strana vlasti (ANAP) jako případ konzervativní politiky *sui genesis*

3.5 Turecko-islámská syntéza jako nástroj ideologické integrace

3.6 Ekonomická politika Turguta Özala

3.7 Zahraniční politika Turguta Özala

Kapitola IV: Özalovo chápání modernizace, islámu a sekularismu

4.1 Úvod

4.2 Özalovo pojetí historie

4.3 Kritika Atatürkova laicismu

4.4 Islám a sekularismus

4.5 Modernizace a osmanské dědictví

Kapitola V: Architekt transformace ? - Turgut Özal a jeho význam z pohledu současné turecké konzervativní pravice.

Závěr

Seznam použitých pramenů a literatury

Úvod do problematiky

Základní vymezení a význam tématu

Předložená dizertační práce se zabývá otázkami sekularismu a modernizace ve vývoji Turecké republiky. Toto téma je natolik široké a v odborné literatuře frekventované, že by nemělo valný smysl k němu přistoupit bez užšího zaměření. Rozhodl jsem se proto tuto problematiku zkoumat na příkladě bývalého tureckého premiéra a prezidenta Turguta Özala (1927-1993), jeho myšlení a politiky, které se snažím analyzovat a zařadit do širšího historického kontextu. Na jeho konkrétním příkladě se tedy zabývám často diskutovanými obecnými otázkami: Do jaké míry je islám „slučitelný“ či naopak v konfliktu se sekularismem? A jak souvisí sekularismus s procesem modernizace?

Odborníci, publicisté a politici nejsou v názoru na tyto otázky jednotní a někdy dokonce zastávají vyhrčené či vzájemně protikladné pozice. Někteří hájí tezi, že islám a sekularismus, který považují za definující znak moderní společnosti, tvoří vzájemně konfliktní či dokonce neslučitelné koncepty. Do této názorové skupiny patří svým zaměřením jinak tak různí autoři jako například Samuel Huntington¹, Bernard Lewis² či Bassam Tibi³, kteří považují islámskou náboženskou tradici za překážku skutečné modernizace a sekularismu. Islámu připisují apriorní odmítání rozlišovat mezi „náboženským“ a „světským“ neboli sekulárním na základě silného důrazu na absolutní suverenitu Boha vůči člověku. Tzv. muslimské země podle nich nejsou schopny se plně politicky a společensky modernizovat, pokud současně nepřijmou i kulturní modernizaci a sekularizaci podle západního vzoru.⁴ Přesvědčení o neslučitelnosti islámu

¹ Jedná se o nás známou a často citovanou práci amerického politologa Huntingtona, který však není znalec islámu či Blízkého východu: Huntington, Samuel (2001): *Střet civilizací – Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha.

² Z četných knih toho známého historika a znalce Blízkého východu lze právě k tomuto tématu zmínit: Lewis, Bernard (2003): *Kde se stala chyba?*, Praha. Viz zejména kapitola V této práce.

³ Tibi, Bassam (1998): *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the new political disorder*, Berkeley. Bassam Tibi je původem ze Sýrie, ale dlouhodobě působí v Německu.

⁴ K hodnocení myšlení zmíněných a dalších autorů z tohoto hlediska viz např. studii Ramazan Kiliñçe: *The*

s konceptem sekularismu zastávají také islamisticky orientovaní myslitelé a aktivisté, kteří naopak vidí v sekularismu odmítnutí víry.⁵

Jiná skupina autorů naopak zastává názor, že země s muslimskou tradicí a religiozitou může být právně a politicky sekulární a sociálně moderní, přičemž islám tomu v zásadě nebrání. Například Ahmad Moussali tvrdí, že Korán nepředurčuje přímo žádnou specifickou formu „lidské“ politické vlády a je především systémem víry, etiky a morálky. Odkazuje také na islámské koncepty konzultace (*šúrá*)⁶ a rozumové interpretace (*idžtihád*), a spatřují v nich obdobu principu zastupitelské demokracie a názorového pluralismu.⁷

Při psaní své práce jsem došel k závěru, že na často vznášenou otázku vztahu islámu a sekularismu neexistuje jedna odpověď. Záleží totiž na historickém, politickém, socio-ekonomickém a kulturním kontextu nejen daného („muslimského“) prostředí, ale i konkrétní skupiny a jednotlivce. Jinak řečeno, různé odpovědi na tuto otázku jsou podmíněné v čase a v prostoru. Vedle objektivních faktorů s formativním vlivem na myšlení a jednání konkrétních lidí je neméně důležitý subjektivní postoj každého člověka.

Dalším východiskem této dizertační práce je předpoklad, že otázku slučitelnosti či naopak rozporu mezi islámem na jedné straně a sekularismem a modernizací na straně druhé lze diskutovat pouze při přesné definici těchto pojmů. Právě subjektivní (či individuální) normativní definice konceptů „modernizace“, „sekularismu“ a „islámu“ u konkrétních lidí, politických stran či ideologických směrů určuje konkrétní odpověď na obecně formulovanou otázku. Ve své

patterns of interaction between Islam and Liberalism – The case of the Gülen movement, staženo 1. 11. 2011 z <http://gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Prdc%20-%20Kilinc,%20R.pdf>

⁵ Z prací o tématice současného islamismu a islámského fundamentalismu v češtině viz např. Gilles Kepel: *Válka v srdci islámu* (Praha 2004), ze starších prací L. Kropáček: *Islámský fundamentalismus* (Praha 1996) nebo M. Mendel: *Islámská výzva* (Brno 1994), který mapuje vznik Muslimského bratrstva a ideologii Chomejního revolučního islamismu.

⁶ Poznámka ke transkripci: Slova a výrazy z arabštiny v této práci přepisují do češtiny podle úzu, který je použit v knize L. Kropáčka *Duchovní cesty islámu* (1993). Turecká slova a výrazy, či ty převzaté z arabštiny do turečtiny, používám v jejich tureckém originále.

⁷ Podrobněji viz Moussali, Ahmad S. (2001): *The Islamic quest for democracy, pluralism and human rights*, Tampa, 2001.

dizertační práci vycházím z předpokladu, že modernizace, sekularismus a islám nejsou provždy dané a neměnné koncepty. Zkoumané téma a vývoj novodobého Turecka dobře ukazují výrazné proměny jejich chápání a interpretace. Ve své dizertační práci blíže rozebírám, jak modernizace a sekularismus byly kontinuálně (re)definovány a jak pojmy „západní“, „moderní“, „islámský“ a „sekulární“ nabývaly v Turecku mnoha podob a vzájemných vztahů. Proto je v této práci zkoumám právě s přihlédnutím k jejich historické a politické konceptualizaci konkrétní osobností a politickým hnutím.

Cílem mé dizertační práce tedy není nabídnout generalizující odpovědi či teoreticky formulované závěry o vztahu islámu, sekularismu a modernizace. Zaměřuji se na empirické zkoumání konkrétní osobnosti Turguta Özala v historických souvislostech a v kontextu jiných politických hnutí a jejich vůdčích představitelů. Domnívám se, že jejich názory na toto téma mohou být pro druhé inspirující či směrodatné, nikoliv ale zobecnitelné či trvale „definující“ pro vztah islámu, sekularismu a modernizace. Často kladená otázka slučitelnosti podle mého názoru nemá žádnou jednoznačnou „odbornou“, ale bezpočet ideologických a politických odpovědí. K hlubšímu poznání jedné z těchto odpovědí – pohledu bývalého premiéra a prezidenta Turguta Özala (1927-1993) – chci přispět předloženou prací.

Důvodů pro výběr právě jeho osoby jsem měl hned několik. Turgut Özal stál v čele Turecka po celou dekádu (1983-93), kterou mnozí současníci i zahraniční odborná literatura⁸ vnímají jako přelomovou z hlediska proměn v zemi a postavení islámu ve společnosti. Historik Erik Zürcher ve své monografii dějin Turecka označuje období po vojenském převratu v roce 1980 za „Třetí republiku“ a Özalovu vládu vyděluje jako významný mezník (Zürcher, 2003, s. 292). Během svého vládnutí Özal nejen zásadním způsobem změnil fungování ekonomiky Turecka, ale i významně posílil státní podporu islámu a změnil tak

⁸ Podrobněji se reflexí historického odkazu Turguta Özala v současném Turecku zabývám v kapitole V této práce.

oficiální podobu tureckého sekularismu. Svými politickými a symbolickými kroky i veřejně formulovanými myšlenkami definoval a prosazoval vlastní pojetí modernizace a sekularismu, které bylo v mnoha ohledech v rozporu s kemalismem a myšlenkami zakladatele státu Mustafy Kemala. V části turecké společnosti a svými stoupenci je proto vnímán jako „*architekt současného procesu změn*“ či „*hrobař kemalismu*“, který významným způsobem Turecko modernizoval a reformoval. Tohoto politika jsem si zvolil i kvůli jeho obšírně vyjádřeným názorům na otázky modernizace, sekularismu a islámu v knize „*Turecko v Evropě, Evropa v Turecku*“.⁹ Jejímu zkoumání nebyla doposud věnována podrobnější pozornost a zaměřuji se proto na podrobnou analýzu obsahu a historického kontextu této publikace.

Turgut Özal je pro současnost zajímavý i z perspektivy aktuálního dění v regionu. Ve své politice spojoval liberalizační ekonomický program, vizi modernizace prostřednictvím silnější ekonomické a politické integrace s evropskými zeměmi a USA a současně aktivní podporu islámu ve společnosti. Pád autoritářských a sekulárních režimů v Tunisu, Egyptě, Libyi a volební úspěchy či silné postavení islamistických stran naléhavěji nastoluje právě otázku vzájemné slučitelnosti různých politik a přístupů, například z pohledu prosazování ekonomických a politických reforem inspirovaných západními vzory a současným nárůstem podpory a vlivu islámu v místní společnosti. Domnívám se, že některé body mé práce mohou být relevantní při reflexi a uvažování o aktuálních transformačních procesech na Blízkém východě. Myšlení a politika Turguta Özala například ukazuje, že tyto tendence se vzájemně apriorně nevylučují a obě mohou být prosazovány resp. probíhat současně. Téma vztahu islámu a sekularismu se nepřímo dotýká také evropských společností s ohledem na miliony zde žijících muslimů (a Turků). Islám v části migrantských komunit zaujímá důležité společenské postavení a

⁹ Özal, Turgut (1991): *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, Nicosia, K. Rustem and Brother, 1991. Tato kniha vyšla pouze anglicky a francouzsky a její rozbor je předmětem kapitoly IV této práce.

do určité míry je přenášen z „mateřských zemí“.¹⁰ Evropské státy a společnosti složitě hledají vztah k islámu jako „novému“ náboženství a svým muslimům, jejichž integrace do společnosti naráží na bariéry z obou stran.

Téma považuji za relevantní s ohledem na ústřední místo, jaké diskuse o těchto konceptech zaujímá v dnešní turecké společnosti a politice. Myšlení Turguta Özala analyzuji a zařazuji v kontextu jiných postojů k modernizaci, sekularismu a islámu, jako jsou kemalismus a islamismus, a také z pohledu současné politické debaty v Turecku. Tato dizertační práce však nemá ambici být kritickou historickou biografií Turguta Özala, která doposud v odborné literatuře chybí.¹¹ Hlavním cílem práce je analýza Özalových postojů k modernizaci, sekularismu a islámu na základě jeho stěžejního publicistického díla a jejich zařazení v kontextu hlavních ideových proudů turecké politiky a historického vývoje sekularismu v Turecku. Jak vyplývá z analýzy současného tureckého tisku a provedených interview s novináři, intelektuály a politology (v kapitole V), Özal je v dnešním Turecku často používán jako významná reference v současné politické debatě. I z toho důvodu je na místě se lépe seznámit nejen s jeho konkrétní politikou, ale i myšlením o sekularismu a modernizaci, kterému byla doposud v historické a politologické literatuře věnována relativně malá pozornost.

Turecko jako „model“ či specifický případ v rámci regionu?

Téma mé práce přesahuje období Özalova politického působení i geografický rámec samotného Turecka. Tato země hraje důležitou referenční roli v odborných a politických diskusích o vztahu islámu, sekularismu a modernizace.

¹⁰ Např. v SRN v roce 2007 žilo podle údajů Spolkového statistického úřadu 2 527 000 osob s tureckým migračním původem („Migrationshintergrund“). Většinu turecky mluvících imámů v SRN tvoří osoby vyslané a placené Direktorátem pro náboženské záležitosti (*Diyanet*), který je přímo podřízen úřadu tureckého premiéra. Nepřímo tak ovlivňují chápání islámu a německého prostředí i u zde praktikujících muslimů z jiných zemí.

¹¹ Dosud nejucelenější pokus o zhodnocení Özalovy osobnosti představuje sborník editovaný İhsanem Dağım a İhsanem Sezalem, *Kim Bu Özal?*, Boyut Kitapları 2001

Pro některé autory představuje potvrzení či dokonce „model“ vzájemné slučitelnosti těchto konceptů. Dokonce jej dávají za příklad pro modernizaci muslimských zemí a konkrétněji pro transformaci islamistických stran v Tunisku, Egyptě i jinde v regionu.

Lze však Turecko skutečně považovat za „model“ či aspoň inspiraci pro modernizaci jiných zemí Blízkého východu? Nebo pro svou historickou a současnou odlišnost představuje zcela specifický případ a kategorii samo pro sebe? Odpovědět na tyto otázky dle mého názoru nelze kategoricky. Diskuse na toto téma je relevantní pro uvažování o modernizačních procesech v regionu Blízkého východu a do značné míry i pro sebevnímání Turecka jako „muslimské země“ a součásti regionu.

Osobně se domnívám, že Turecko s ohledem na významné rozdíly v historickém vývoji i současnosti nemůže jednoduše představovat „model“ či „vzor“ k napodobování. Ostatně politický a historický vývoj neprobíhá podle pevných vývojových schémat, které by bylo možné přenášet či kopírovat. Lze také pochybovat o tom, že by elity a lidé v arabských společnostech bezvýhradně stáli o toto napodobování. Současné Turecko však někdy figuruje jako určitá reference či inspirace pro transformující se země „arabského jara“ v politických a veřejných diskusích v těchto zemích.¹² Souhlasím s názorem turecko-francouzské socioložky a expertky na islám Nilüfer Göle, že Turecko ukazuje určitý příklad, jak islámsky založené politické hnutí a ideologie byly inkorporovány v rámci sekulárního politického systému a jak tento systém dokázaly transformovat. Podle Göle *„fúze konzervativní politické tradice turecké politiky s islamistickým hnutím v podobě Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) z Turecka činí referenční model pro pochopení možné transformace islamistických hnutí v rámci systému parlamentní demokracie“* (Göle, 2011, s. 1).

¹² Viz například reakce egyptských publicistů a politiků na návštěvu R.T. Erdoğana v Káhiře v říjnu 2011 a jeho proslov na téma vztahu islámu a státu (Hroub, 2011).

Při hledání paralel k vývoji v transformujících se arabských zemích je současně důležité si uvědomit specifika modernizace Turecka. Podle Bernarda Lewise sice najdeme některé obdobné historické, sociální a ekonomické faktory a paralely i v jiných muslimských zemích, jejich intenzita a kombinace je nicméně v případě Turecka specifická (Lewis, 1994, s. 3). Z hlediska historického vývoje má Turecko podle tohoto amerického historika mezi muslimskými zeměmi nejdelší parlamentní tradici, která sahá do let 1876-1878 a období po roce 1908. I když v regionu najdeme země se starším dokumentem podobným ústavě (Tunisko v roce 1861), turecká ústava a parlamentní shromáždění z roku 1876 byly ve velké míře důsledkem vnitřního reformního společenského hnutí. Modernizační hnutí v Osmanské říši a Turecku, přes svou nepochybně vnější inspiraci, bylo vždy výlučně domácího původu, na rozdíl od mnoha jiných muslimských zemí, které byly kolonizovány či fakticky řízeny evropskými velmocemi, nebo se zde konstituční hnutí vyvinulo až později, například v Íránu (Lewis, 1994, s. 3). Zdejší parlamentní systém a ústavní režim byly zavedeny reformátory uvnitř samotné Osmanské říše. Turecko a Osmanská říše má také historicky nejdelší a nejintenzivnější vztahy s evropskými zeměmi, jejichž počátky sahají ke stálým vzájemným diplomatickým misím v 18. století a cílenému vysílání osmanských úředníků a studentů na pobyty v Evropě.

Ještě důležitějším faktorem pro politickou a společenskou modernizaci je podle Lewise fakt, že ekonomický rozvoj a růst Turecka není postaven na jednom primárním zdroji (např. vývozu ropy). Turecko tím pádem není tzv. rentiérským státem (*rentier economy*), ale funguje na základě výběru daní (*tax based economy*). Tento druh ekonomiky umožnil nejenom postupné zvyšování životní úrovně, ale i vznik poměrně široké střední vrstvy, která je ekonomicky soběstačná a nezávislá na státu a logicky požaduje účast na spolurozhodování výměnou za poskytnutou podporu formou daní (Lewis, 1994, s. 4). Turecká ekonomika je mnohem více diverzifikovaná a decentralizovaná také z důvodu razantní liberalizace, jejíž významnou fází v 80. letech realizoval právě Turgut

Özal. Ekonomická a podnikatelská elita není proto tolik závislá na využívání monopolů a patronsko-klientelistických vztahů, jako je tomu v jiných zemích Blízkého východu, kde je ekonomika více uzavřená a pod kontrolou státu či založena na centrálně ovládaných příjmech z ropy. Otevřenost ekonomiky, vysoký podíl soukromého sektoru na tvorbě HDP, ji činí méně závislou na domácí politické scéně.

Sami Zubaida vnímá specifičnost Turecka v odděleném fungování jednotlivých mocí (legislativní, výkonné, soudní) a historicky podmíněném pluralismu center moci, která se vzájemně kontrolují a udržují mocenskou rovnováhu. Podle jeho názoru tento pluralismus center moci vznikl „*důsledkem odlišné historické trajektorie*“. (Zubaida, 2011, s. 1) V drtivé většině arabských zemí jsou vládnoucí režimy zpravidla silně centralizované a personalizované, připomínající mocenskou pyramidu, i když poslední vývoj v Libyi, Egyptě, Sýrii a Tunisku jde proti tomuto trendu. Je stále otevřenou otázkou, zda tzv. arabské jaro v Tunisku a Egyptě skončuje nejen s jejich dosavadními vůdci, ale povede i k hlubší změně mocenských struktur a jejich vnitřnímu oddělení. Současně tento autor upozorňuje, že dekáda vládnutí AKP, jako jediné strany u moci se stále silnějším mandátem, sice v některých ohledech přinesla větší demokratizaci země, na druhou stranu oslabila „mocenský pluralismus“ tureckého politického systému. Silně erodovalo samostatné mocenské postavení armády, které se dnes více blíží standardům demokratických zemí. To nicméně neplatí pro justiční moc, která se také dostala pod větší vliv exekutivy. Přitom ještě v roce 2008 vedl Ústavní soud řízení o zákazu AKP, kritiky označované za pokus o tzv. justiční puč. Tendence omezování svobody médií, rostoucí perzekuce politických oponentů z řad kurdského etnika a koncentrace moci podle Zubaidy vyvolávají otázku, zda Turecko nebude svou specifickou pozici spíše ztrácet.

Někteří turečtí autoři jsou přesvědčeni, že zmíněná specifika ovlivnila nejen podobu modernizace, ale i specifickou podobu islámu v Turecku. Například

sociolog Hakan Yavuz klasifikuje „turecký islám“ na základě historických, etnických, kulturních, ekonomických a politických faktorů jako samostatnou „zónu“ islámu a muslimského světa. Tyto faktory podle Yavuze zásadním způsobem ovlivňují nábožensko-sociální prostředí jednotlivých zón, v nichž je islám konceptualizován (Yavuz, 2004, s. 218). Jsou to: arabská, perská (šíitská), turecká, jihoasijská (Pakistán, Indie, Bangladéš, Afghánistán), malajsko-indonéská, africká a minoritní (diasporní) zóna. „Turecký islám“ Yavuz chápe jako *„reprodukcí náboženské znalosti a chápání víry v „každodenním životě“ těmi, kdo jsou formováni specifickým tureckým prostředím“* (Yavuz, 2004, s. 218). Za definující faktory „turecké zóny“ považuje osmanské historické dědictví, sufismus, existující prostor pro politickou participaci a ekonomickou aktivitu občanů (*opportunity spaces*) a otevřenou ekonomiku vytvářející státní příjmy z široké daňové základny, nikoliv z vývozu surovin státem (již zmíněna *tax based economy*). Jak ukazují dále ve své práci, Özal sám se odkazoval a dnes je spojován s těmito aspekty „tureckého islámu“.

Evropocentrický (orientalistický) diskurz o modernizaci, islámu a Turecku

V evropských médiích, politice a dokonce i v humanitních vědách se často setkáme s pohledem, který „evropský“ model společnosti a jeho historický vývoj prezentuje jako vzor modernity či dokonce jako její historicky dané vývojové schéma. Úroveň modernizace neevropské země je často hodnocena především podle míry rozšíření západních vzorů a to nejenom politických či ekonomických, ale často i kulturních a společenských. Pro ilustraci tohoto přístupu a politicko-ideologického zatížení diskuse o modernizaci bych rád uvedl několik příkladů:

Známý německý historik Hans Ulrich Wehler vidí v islámu zásadní překážku případného přijetí do Evropské unie a modernizace Turecka, kterou fakticky identifikuje s westernizací:

„Nemělo by být zamlčováno strukturální dilema, které souvisí s islamistickou stranou a obecně s náboženstvím Turecka...Z velkých světových náboženství žádné kromě islámu nevyvinulo dogmaticky zakořeněné nepřátelství k Západu...Pouze islám může mobilizovat jádro náboženského přesvědčení proti dominanci západní moderny až k radikálně protizápadnímu fundamentalismu...“ (Wehler, 2004, s. 63-64).

Jako další příklad lze uvést výrok bývalého německého kancléře a vydavatele týdeníku *Die Zeit* Helmuta Schmidta, který považuje islám a sekularismus za apriorně neslučitelné koncepty. Tímto historizujícím argumentem vysvětluje, že Turecko nepatří do EU:

„...v islámu chybí pro evropský vývoj rozhodující historické období renesance, osvícenství a oddělení světské a duchovní autority“ (Leggewie, 2004, s. 162).

V českém prostředí se objevuje podobných výroků méně. To zřejmě souvisí s tím, že evropská identita se u nás konstruuje většinou v protikladu k naší vlastní (totalitní) minulosti a vůči (nemuslimským) zemím východní Evropy. Přesto najdeme argument, že modernizace a členství Turecka v Evropské unii jsou závislé na připodobnění se Západu neboli westernizaci v kulturně-náboženském smyslu, které však údajně brání „propastné“ náboženské rozdíly.

„kulturní a náboženské rozdíly jsou natolik propastné, že část evropských politiků upřednostňuje tzv. Privilegované partnerství s EU“ (Urbišová, 2011).

Důsledkem tohoto vidění je nejen apriorní odmítnutí členství Turecka v Evropské unii na náboženském základě, ale také schematické dělení turecké společnosti na polovinu, která je „moderní a orientující se na Západ“, a druhou „konzervativní a nosící šátky“ (Urbišová, 2011).

Citovaní autoři, ať už zcela záměrně či nevědomě, prezentují „Evropu“ a také islám jako pevně a trvale zformované entity. Modernitu vnímají esencialisticky jako důsledek dlouhého a „evropsky“ unikátního vývoje, nikoliv jako soubor

idejí, principů a institucí, které jsou za určitých politických a sociálních podmínek adaptovatelné v jiném kulturním prostředí. Uvedené výroky sugerují pevně daný charakter modernizace podle „evropského“ či „západního“ modelu a apriorně ji spojují a podmiňují ústupem nábožensko-kulturní tradice a religiozity. Islám považují za historicky (nadčasově) určující faktor pro vývoj turecké společnosti, který podmiňuje její strukturálně odlišný vývoj.

Islám v Turecku ani v jiné zemi nelze obecně označit za z podstaty „prodemokratický“ či „nedemokratický“, „sekulární“ či „antisekulární“. Tím může být pouze daný politický systém, jednání státních autorit a hodnotová orientace různých sociálních skupin a jednotlivých osob, třeba i ovlivněná náboženstvím. Nikoliv ale islám samotný, který ostatně už přes 1300 let existuje na územích, která jsou nejenom jazykově, ale i kulturně, sociálně, ekonomicky a politicky značně odlišná a tyto rozdíly se v mnoha případech posilují. Podle kritiků evropocentristického přístupu výše citované výroky o islámu a Turecku slouží spíše k ideologické sebedefinici „Západu“, protože formují vlastní evropskou identitu zdůrazněním odlišnosti a kontrastu. Současná identita Evropy či Západu se nezformovala pouze či především specifickým vnitřním historickým vývojem během staletí, jak zdůrazňují Wehler a Schmidt. Právě politicky daná idea specifčnosti či vyspělosti vůči neevropským národům a kulturám je ústředním prvkem evropské a západní identity, jak podrobně ve své práci „Orientalismus“ analyzoval Edvard Said (Said, 1978).

Názorově velmi diferencovaná a polarizovaná veřejná debata o členství Turecka v Evropské unii ukazuje, že Evropané nejsou jednotní v pohledu na svou identitu a slovy tureckého sociologa Hakana Yavuze:

„Evropská kultura je definovaná jako variabilní a dynamická fikce, jako aréna, kde spolu soupeří různé odpovědi na otázky: „kde začíná a končí Evropa“ a „kdo je Evropan““ (Yavuz, 2010, s. 139).

Obdobně je modernizace definovatelná nejen jako socio-ekonomický či politický proces s určitými „objektivními“ znaky, ale i „subjektivně“ či ideologicky v rovině myšlení. Citované výroky Wehlera a Schmidta lze v tomto smyslu označit za hegemonický diskurz „Západ a ti druzí“ (*„West and the Rest“*), který *„reprezentuje rozdílné evropské kultury a společnosti jako homogenní tím, že je sjednocuje do celku „Západ“ právě jejich vydělením k jiným“* (Hall, 1992, s. 279).

Stuart Hall tento diskurz definuje jako „systém myšlení, projevu a reprezentace“, který se může spojovat a čerpat z jiných diskurzů. Ve své práci ukazuje, že diskurz „Evropy“ navazuje částečně na diskurz „křesťanství“ jako jednotné entity, což částečně vysvětluje, proč v diskusi o modernizaci Turecka hraje náboženský aspekt tak ústřední roli. Muslimská Osmanská říše jako předchůdce dnešního Turecka hrála historicky významnou roli „jiného“ při seberepresentaci „(křesťanské) Evropy“, protože s Osmany se vojensky a mocensky potýkalo hned několik evropských států.

Obecně kladená otázka ohledně kompatibility islámu s modernizací a sekularismem sugeruje představu o uniformní (esencialistické) povaze těchto konceptů. Ve skutečnosti ale existuje mnoho pojetí modernizace, sekularismu a islámu, z nichž žádné nelze označit za trvale neměnné, dominantní či ideově nadřazené. Stejně tak vztah modernizace, sekularismu a islámu není statický, tedy apriorně konfliktní nebo naopak harmonický. V kapitole II. na konkrétním příkladě Turecka popisují, jak se dominantní postoj tureckého státu vyvíjel od radikální sekularizace společnosti v době Mustafy Kemala přes obnovu náboženského školství a podporu v 50. a v 60. letech, až po ideologii Turecko-islámské syntézy v 80. letech 20. století, která hlásala islám jako základní součást národní identity.

Metodologie práce, použité prameny a literatura

Na základě úvodních obecných poznámek o svém přístupu k tématu bych rád v následující podkapitole rozvedl metodologické pojetí a členění své práce a zmínil hlavní použité prameny a literaturu. Téma modernizace a vztahu islámu a sekularismu patří již půlstoletí k prioritním tématům historiografického a politologického výzkumu o Turecku a pozdně osmanském období. V tom spočívala výhoda a současně úskalí při psaní dizertační práce, protože při studiu odborné literatury jsem často čelil problému výběru z velkého množství zdrojů a různých definic a interpretací. Z hlediska metodologie jsem pojal téma interdisciplinárně a jednotlivé kapitoly zpracoval pomocí historiografických, politologických a sociologických přístupů.

Psaní o samotném tématu musí logicky začít studiem a definicí použitých termínů, které jsou obsaženy v kapitole I „*Definice a diskuse termínů*“. Stěžejní bylo vyjasnit pojmy „sekularismus“ a „modernizace“, pro které v odborné literatuře najdeme různé definice nebo jsou někdy používány bez řádného vysvětlení jejich obsahu a s širokou možností interpretace. Turecký sociolog Niyazi Berkes ve své rozsáhlé práci o vývoji sekularismu v Turecku do roku 1939 „*Development of Turkish secularism*“ (původně vydané v roce 1964) rozlišuje mezi „sekularizací společnosti“ jako sociologickým procesem, který je mimo přímý vliv jednotlivce, a sekularismem, který existuje na úrovni individuálních idejí a přesvědčení člověka nebo jako politika a ideologie státu (Berkes, 1998, s. 3-4). Tohoto v podstatě trojího rozlišení významu se držím i ve struktuře své dizertační práce. Postupuji v ní od 1) reflexe obecného chápání konceptu sekularismu a jeho vztahu k modernizaci a náboženství 2) přes analýzu historického vývoje sekularismu jako státní politiky v Turecku k 3) analýze individuálních postojů a idejí Turguta Özala v kontextu těchto dvou předchozích pohledů. Nejdříve tedy zkoumám sekularismus jako ideový koncept a jeho vztah k náboženství (kapitola I). Poté sleduji historický vývoj politiky (sekularismu) tureckého státu od vzniku republiky do konce uplynulé dekády se specifickým důrazem na období 80. let 20. století (kapitola II a část

kapitoly III). V poslední části své práce se zaměřuji na Özalovo osobní chápání sekularismu, modernizace a islámu na základě obsahové analýzy jeho knihy „Turecko v Evropě“ (kapitola IV) a konečně vnímání historického odkazu jeho myšlení a politiky v dnešním Turecku (kapitola V).

V kapitole I blíže reflektuji mnohohrstevnost konceptu sekularismu na základě knih a textů Tomáše Halíka (Halík, 2004, 2006 a 2009) a sborníku esejů Abdul Karima Soroushe (Soroush, 2006). Oba tyto autoři mi napomohli lépe porozumět komplexnosti pojmu sekularismu a diferencovat mezi různými přístupy k náboženství ve společnosti. Jejich vlastní chápání tohoto vztahu bylo pro mě inspirativní díky schopnosti myslet mimo tradičně (v rámci teorie modernizace) chápáním dichotomie sekularismus-náboženství, která nezohledňuje hodnotové postoje kombinující prvky obou konceptů. Pro analýzu myšlenek Turguta Özala v kapitole IV považuji za důležité rozlišení A. K. Soroushe mezi „politickým“ a „filozofickým“ sekularismem.

Při studiu konceptu modernizace jsem se seznámil také s literaturou „klasiků“ teorie modernizace, jako jsou Shmuel Eisenstadt (1966) a Daniel Lerner (1960). Tyto inspirativní práce, ačkoliv v lecčemž po právu kritizované, mi pomohly lépe reflektovat a pochopit jejich tradiční evropo/západocentristický pohled na otázky modernizace zemí Blízkého východu a do jisté míry kriticky reflektovat část takto psané odborné literatury.

Pro definici konceptu modernizace v této práci mě nejvíce inspirovaly práce britského sociologa Stuarta Halla (1992) a turecké politoložky Alev Çinar (2005). V prvním případě šlo především o Hallovu kritickou analýzu diskurzu Západu „*The West and the Rest*“, která je považována za jednu ze stěžejních sociologických prací o dominantním pojetí modernizace v evropských zemích a USA. U Alev Çinar mě inspirovala její schopnost nabídnout konkrétní obsahovou definici pojmu „modernizace“ v tureckém kontextu, která by přitom nebyla politicky a ideologicky podmíněná, například ztotožněním modernizace

s westernizací. Důležitým zdrojem pro kritickou reflexi sociologických a historických přístupů k modernizaci Turecka byl pro mě i sborník editovaný Reşatem Kasabou a Sibel Bozdoğan (1997) „*Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*“, který obsahuje příspěvky předních odborníků na toto téma, jako jsou například Nilüfer Göle, Kemal Karpat, Şerif Mardin či samotný Kasaba.

Pro obecnou diskusi o vztahu sekularismu a náboženství v rámci kapitoly I jsem dále využil studie americké religionistky Karen Armstrongové, francouzského historika René Remonda a texty íránského literárního vědce a filozofa Hamida Dabashiho (Dabashi, 2010). Armstrongové monografie „*The Battle for God*“ (2001) na příkladu všech tří velkých monoteistických náboženství rozebírá tezi, že s modernizací společnosti víra automaticky neustupuje do pozadí a že tento proces naopak může vyvolávat a posilovat tendence k náboženskému fundamentalismu a islamismu. Remondova historická práce „*Náboženství a společnost v Evropě*“ (2003) o sekularizaci evropských společností poskytuje cennou perspektivu na historickou diferencovanost a tedy i variantnost tohoto procesu v jednotlivých evropských zemích a jeho vývojovou neuzavřenost. Na základě bližšího poznání historického vývoje sekularismu v evropských zemích se současné konflikty ohledně sekularismu v Turecku nejeví jako výjimečné, ojedinělé či vlastní pouze zemím s muslimskou většinou.

Jako nejvýznamnější zdroj pro studium islámu používal zejména rozsáhlé kompendium desítek německých odborníků na islám „*Islam in der Gegenwart*“, editované Udo Steinbachem a Wernerem Endem (2004). Z české literatury jsem čerpal zejména z prací Luboše Kropáčka „*Duchovní cesty islámu*“ (1992) a „*Islámský fundamentalismus*“ (1996) a k islamismu také z práce Miloše Mendela „*Islámská výzva*“ (1994). Podle mého názoru koncepty „sekularismu“ a „modernizace“ nemají trvalou a neměnnou (esencialistickou) povahu, a proto je nepoužívám v této práci jako obecné analytické kategorie. V tomto smyslu Hamid Dabashi formuloval myšlenku, že „*pojem islám představuje abstrakci*“,

není nadhistorickou společenskou veličinou a naopak je znova a znova definován konkrétními lidmi za daných společenských okolností. V Dabashiho náboženství je výrazem kolektivního vědomí, které konstituují konkrétní lidé, resp. skupina osob, nikoliv nadčasovou metafyzickou veličinou:

„náboženství je to, co oni považují za „svaté“ a islám je jako svatý jazyk, kterým se mluví v mnoha dialektech, protože lidé žijí různé životy“ (Dabashi, 2010, s.2).

Chápání sekularismu, modernizace a islámu a jejich vzájemného vztahu proto zkoumám v konkrétních historických kontextech, co tento proces interpretace utvářejí. Jinak řečeno perspektivou či „jazykem“ konkrétní skupiny a její vedoucí osobnosti kemalisté/Mustafa Kemal, islamisté/Necmettin Erbakan, středopravicový konzervativismus/Turgut Özal. Tyto proudy tureckého politického myšlení a jejich diskurs modernizace a sekularismu analyzuji a srovnávám v kapitole I. Usiluji o analýzu a vysvětlení toho, v čem spočívají vzájemné rozdíly, případně podobnosti mezi nimi. Pro jejich pochopení a ilustraci bylo pro mě nezbytné studovat primární prameny, názory a myšlenky Mustafy Kemala, Necmettina Erbakana a Turguta Özala jako reprezentativních protagonistů těchto politicko-ideologických směrů. Čerpal jsem je jednak z autorského díla Özala (1991) a Erbakana (1994) a také odborných biografii jako například knihy *„Atatürk“* z pera Andrewa Manga (2002), která je v současnosti považována za nejlepší monografii o Mustafu Kemalovi. Právě vzájemné srovnávání umožňuje lépe Özala zařadit v kontextu tureckého politického myšlení. Při psaní této kapitoly byly pro mě velmi inspirující odborné sborníky S. Yerasimose a G. Seuferta *„Civil Society in the Grip of Nationalism“* (1998) a zejména již zmíněný sborník S. Bozdoğan a R. Kasaby *„Rethinking Modernity and National Identity in Turkey“* (1997), které obsahuje tři desítky statí předních tureckých a zahraničních autorů o modernizaci. Tato druhá jmenovaná práce byla pro mě cenná svým široce interdisciplinárním přístupem a pojetím kemalismu jako modernizačního experimentu, s jehož krizí není modernizace

Turecka zpomalena, zpochybněna či zastavena, ale pouze vstupuje do nové fáze.

Kapitoly II a III jsou z hlediska použitých metod historiografické. V kapitole II, „*Proměny a kontinuita státní politiky sekularismu*“, sleduji pomocí diachronního přístupu vývoj vztahu státu, resp. jeho politické reprezentace, k islámu od založení Turecké republiky po současnost. Tato kapitola nemá být vyčerpávajícím a podrobným popisem státní politiky k náboženství, ale klade si za cíl zmapovat její hlavní rysy a proměny v kontextu širšího společenského a politického vývoje Turecka. Na základě takto pojatého přehledu je doložena a blíže popsána sociálně-politická podmíněnost konceptu modernizace a sekularismu v moderním Turecku. Při jejím psaní jsem čerpal z významných psaných sekundárních a v menší míře i primárních pramenů s jejich následnou kritickou analýzou. Využil jsem při tom rozsáhlou historickou literaturu tureckých a evropských autorů. Z nejvýznamnějších a pro mě osobně nejvíce inspirujících prací bych uvedl monografie a studie tureckých autorek a autorů Binnaz Toprak „*Religion and state in Turkey*“ (2001), Yeşim Arat „*Religion, Politics and Gender Equality in Turkey - Implications of a Democratic Paradox*“ (2009), Hakana Yavuze „*Is there a Turkish Islam? The emergence of Convergence and Consensus*“ (2004) a zahraničních odborníků na Turecko Davida Shanklanda „*Islam and Society in Turkey*“ (1999) a Rainera Hermanna „*Wohin geht die türkische Gesellschaft?*“ (2008).¹³ V česko-slovenském prostředí jsem pak nejvíce využil monografii a další statě Gabriela Pirického „*Fethullah Gülen a Nurcuovia*“ (2004) práci Jitky Malečkové „*Úrodná půda*“ (2002), která pojednává o obrazu role ženy v pozdně osmanském modernizačním hnutí. Z historických kompendií o tureckých dějinách jsem používal „*The Cambridge History of Turkey – 4. volume*“ (ed. R. Kasaba, 2008), monografii Erika Zürchera „*The Modern History of Turkey*“ (2003) a německou práci Udo Steinbacha „*Geschichte der Türkei*“ (2002).

¹³ Podrobná citace viz seznam literatury.

Kapitola III „*Turgut Özal jako historická osobnost*“ popisuje osobnost Turguta Özala, jeho profesní a politickou kariéru s důrazem na působení ve funkci premiéra a prezidenta (1983-1993). Přehled klíčových aspektů jeho ekonomické, domácí a zahraniční politiky představuje nepostradatelné východisko pro lepší pochopení Özalova uvažování o modernizaci, islámu a sekularismu. V kapitole III postupuji spíše dle synchronního přístupu, kdy současně analyzuji jeho ekonomické reformy, ideologii Turecko-islámské syntézy a zahraniční politiku. V této kapitole se také věnuji období, které předcházelo jeho nástupu k moci, zejména okolnostem a průběhu vojenského převratu z 12. září 1980. Při jejím psaní jsem opět mohl čerpat z poměrně rozsáhlé odborné literatury turecké i mezinárodní provenience. Jako nejvíce přínosné pro pochopení jednotlivých aspektů Özalovy politiky bych uvedl statě Sedata Laçinera („*From Kemalism to Özalism the ideological evolution of Turkish foreign policy*“), Ziyi Önişe („*Turgut Özal and his economic legacy*“), Muhittina Atamana („*Özal leadership and restructuring of Turkish ethnic policy in the 1980s*“) a Berdala Arala („*Dispensing with tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade*“).

V kapitole IV s názvem „*Özalovo chápání modernizace, islámu a sekularismu*“ se věnuji analýze toho, jak Özal chápal koncepty modernizace, islámu, sekularismu a jak nahlížel na turecké dějiny. Čerpám přitom z Özalova stěžejního publicistického díla, knihy „*Turkey in Europe and Europe in Turkey*“ (Özal, 1991). Navzdory četným odkazům na tuto publikaci v odborné literatuře (při diskusi o jeho proevropské či přesněji řečeno EU-integrační politice) nebyla tato kniha doposud podrobněji z tohoto hlediska analyzována. Pouze monografie Etienne Copeaux (1998) o oficiální turecké historiografii „*Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*“ se zabývá pojetím dějin a mohl jsem z ní čerpat. Různé interpretace Özalova myšlení a ideologie obsahuje i uvedená stať Sedata Laçinera a sborník Dağıho a Sezala (Dağı et Sezal, 2001). V kapitole IV sleduji, koho a případně co Özal považuje za aktéra či faktor

modernizace a v čem vidí předpoklady modernizačních změn v minulosti a současnosti. Zajímalo mě, nakolik čerpá a přebírá ideje, které už v tureckých či osmanských dějinách byly formulovány a ke komu se pozitivně vztahuje. Dále mě zajímalo, jak chápe a používá kategorii národ či zda používá jiných kategorií.

Poslední kapitola V *„Architekt transformace? - Turgut Özal a jeho význam z pohledu současné turecké konzervativní pravice“* je věnována vnímání Özalova ideového a politického odkazu současníky. Kromě vybraných textů z tureckých periodik a sekundární literatury je doplněna o interview, která jsem vedl v listopadu a prosinci 2011 v Istanbulu nebo prostřednictvím emailové korespondence. Z hlediska metodologie tedy využívám sociologickou metodu osobního dotazování. Interview probíhala jako částečně strukturovaná, protože jsem k jejich vedení využil jednotný a předem připravený krátký dotazník (viz příloha na konci práce). Jednotlivé dotazy byly ale záměrně formulovány obecně a otevřeně s cílem získat co nejširší komentář respondenta. Získané informace neslouží ani tak pro pochopení doby a působení Özala, ale jejich cílem bylo především zachytit subjektivní pohled na Özala a jeho význam pro současné uvažování o průběhu, podobě a variantách a modernizačního procesu. Pohled současníků na jeho myšlenky a působení nepochybně reflektuje jejich vlastní vizi modernizace a místo náboženství v současné turecké společnosti.

Takto koncipovaná struktura mé práce umožňuje komplexně přiblížit myšlení a politiku Turguta Özala a zařadit jej v rámci vývoje politiky sekularismu a modernizace v Turecku. A to také s ohledem na otázku, nakolik a v čem představuje kontinuitu či změnu oproti předchozímu období.

Kapitola I – Sekularismus a modernizace v teoretickém a ideologickém pojetí

Cílem následující kapitoly je nejprve diskutovat koncepty sekularismu a modernizace z pohledu odborné literatury. Kriticky mimo jiné reflektuji (západocentrickou) teorii modernizace a její diskurz, který navzdory kritice ve společenských vědách stále dominuje veřejné a politické debatě o muslimských zemích včetně Turecka. Jako alternativu vůči ní uvádím definici, která umožňuje zkoumání modernizačních diskurzů kemalismu, islamismu a konzervativismu a jejich vzájemné srovnávání bez hodnotové hierarchizace. V druhé části této kapitoly rozebírám, jak tyto ideově-politické proudy konceptualizují a interpretují modernizaci, islám a sekularismus.

1.1 Teoretická reflexe vztahu náboženství a sekularismu

V následující podkapitole zkoumám z teoretického hlediska koncept sekularismu. Ze široké odborné literatury jsem k podrobnému rozboru vybral dva současné autory – Tomáše Halíka a Abdul Karima Soroushe, kteří mě nejvíce zaujali. Jejich texty považuji za zvláště relevantní k tématu mé práce, protože pomáhají analyticky lépe uchopit různorodé interpretace pojmu sekularismu, jejich vztah k modernitě a islámu a prostřednictvím toho analyzovat myšlení Turguta Özala.

Náboženství a sekularismus jsou často zjednodušeně považovány za ideové koncepty stojící vzájemně v konkurenci či protikladu a rozporu. Zejména islám někteří v úvodu zmínění autoři považují za apriorně neslučitelný s konceptem sekularismu a tím za jistou překážku modernizace společnosti. Jak jsem zmínil na příkladu Helmutha Schmidta a Hanse Ulricha Wehlera, vůči islámu vznášejí historizující argument, že narozdíl od křesťanství neprošel obdobím renesance a osvícenství a nedokáže proto absorbovat či akceptovat myšlenku autonomie jedince s jeho „lidskými“ právy, potřebami a aspiracemi. Podobně marxisté, francouzští laicisté i turečtí kemalisté považovali a považují náboženství za překážku modernizace, pokroku či svobody individua.

Historické paralely nám mohou poskytnout vodítko k lepšímu pochopení současnosti. Rozhodně ale nevypovídají nic o tom, jak konkrétní lidé v současnosti chápou vztah náboženství a sekularismu. Obdobná historizující a paušalizující tvrzení dlouho sloužila jako intelektuální zdůvodnění západní podpory autoritářských sekulárních režimů a statu quo. Ty byly a možná někde stále jsou považovány za spojence proti islámskému fundamentalismu a džihádismu, přestože sami významně přispívají k jejich růstu.

Při bližším pohledu na odkazované období osvícenství je však patrné, že i jeho stoupenci nebyli apriorně protináboženští či ateističtí, když kritizovali dogmatický postoj církevních hodnostářů a jejich spojení s mocí. Prosazovali nový názor, že v člověku vězí síla a schopnost svým snažením aktivně vytvářet pro sebe lepší svět. Vodítkem mu k tomu už nemá být Boží zákon kázaný církví, ale vlastní rozum, píle a znalosti, které jsou samostatné. Důraz osvícenců na lidský rozum, autonomii jednotlivce a sekularitu - ve smyslu oddělení světských záležitostí a náboženství - byly a dodnes jsou vnímány jako charakteristiky moderní společnosti a moderního člověka. Tito hlasatelé racionalismu, svobody myšlení a osamostatnění člověka jako tvůrce svého vlastního světa neodmítali víru a nepopírali existenci Boha, který je nadřazen lidskému světu. Voltaire jako nejprominentnější ze všech osvícenců (alespoň ve smyslu svého veřejného věhlasu a působení) sice bojoval proti církvi jako představitelce institucionalizovaného náboženství a „šířitelce pověr“, ale sám rozhodně nebyl ateistou. Jak naznačuje jeden z jeho výroků, víra v rozum v jeho pojetí je neoddělitelně spojená s odpovědností vůči Bohu jako člověku nadřazené instanci.

“Kdyby Bůh neexistoval, bylo by třeba jej vymyslet; ale celá příroda nám říká, že jest” (Störig, 1995, s. 266).¹⁴

¹⁴Hans Joachim Störig v knize „Malé dějiny filozofie“ o Voltairovi dále píše: „Své vyznání víry formuloval v hesle „Teista“ ve svém Filozofickém slovníku následovně: „Teista je člověk pevně přesvědčený o existenci právě tak dobré jako mocné vyšší bytosti, která stvořila svět....nepřipojuje se

Považuji proto za zkreslující zkratkovitě s odkazem na osvícenství spojovat modernizaci a pokrok s „osvobozením se člověka od víry v Boha“. Rozšíření této interpretace u nás jistě souvisí s vlivem historického materialismu a marxismu, který považoval víru v Boha za „opium lidstva“. Osvícenský sekularismus přinesl emancipaci či osamostatnění člověka ve vnímání sebe sama jako tvořitele svého vlastního světa, nikoliv ale nevyhnutně odmítnutí víry a myšlenky existence Boha, který je nadřazen lidskému světu. Známa religionistka Karen Amstrongová se v tomto ohledu domnívá, že:

„osvícenští filozofové sekularizační proces chápali jako prostředek k osvobození náboženství od zkaženosti státních záležitostí a jako možnost opravdovějšího naplnění jeho podstaty“ (Amstrongová, 2008, s. 8).

Na následujících stránkách detailněji rozebírám, jak Abdul Karim Soroush a Tomáš Halík chápou vznik ideje sekularity, sekularismus jako filozofický a politický princip a jeho význam a přínos v současnosti. Oba tito autoři jsou hluboce věřící lidé, mají náboženské vzdělání a vedle toho jsou známí jako filozofové a sociologové. Pro diskusi o vztahu náboženství a sekularismu je jejich myšlení zajímavé i proto, že oba spojují perspektivu věřícího, který respektuje „Boží zákony“, a perspektivu moderní vědy, založenou na zákonech kauzality. I když oba pocházejí z jiného náboženského, historického a geografického prostředí, jejich duchovní a filozofické přístupy k otázkám vztahu náboženství a sekularismu jsou v mnoha ohledech velmi podobné. Spojuje je mimo jiné přesvědčení, že modernita a sekularismus jsou v zásadě plně slučitelné nejenom s „privátní“ vírou v životě člověka, ale i náboženstvím jako společenským jevem a filozofickým systémem. Oba k tomu uvádějí:

k žádné ze sekt, které si všechny navzájem protiřečí... Jeho náboženskou praxí je činit dobro, jeho učením je se oddat bohu... ““ (Störig, 1995, 266).

„Příběh sekularismu je příběhem nenáboženského rozumu, který není ani náboženský ani antináboženský“ (Soroush, 2000, s. 68).

„Není pravda, že náboženství mizí a bude mizet ze světa, jak se domnívali zastánci „sekularismu“ a není pravda, že náboženství je neměnná entita, vznášející se nad proměnami světa, jak o něm hovořila klasická metafyzika. Náboženství je skutečnost, mnohonásobně propojená s kulturou a společností, je to komplikovaný jev, který se v mnoha ohledech proměňuje spolu se svým socio-kulturním kontextem, ale zároveň také na tento socio-kulturní kontext aktivně působí. Představuje určitou zkušenost a zároveň je interpretací této zkušenosti“ (Halík, 2004, s. 5).

„Sekularitu“ Halík normativně chápe jako ideu „rozlišení“ (nikoliv automaticky „oddělení“) světského a náboženského do dvou různých kategorií – světa, který člověk utváří, a božského či transcendentálního prostoru, který stojí mimo jeho dosah, „není lidmi zmanipulovatelný a není v žádném smyslu „v lidské režii““ (Halík, 2004, s. 4).

Halík nachází kořeny sekularity ve středověkém křesťanství. Zmíněný princip „rozlišení“, který nakonec vyústil ve více či méně důrazné „oddělení“, považuje současně za „logické vyústění i porážku tohoto náboženství“. Halík tvrdí: „křesťanství samo přispělo k sekularizaci, ba bylo oním rozhodujícím činitelem sekularizace společnosti“. Biblický důraz na Boží transcendenci podle jeho názoru uvolnil nebývalý prostor pro člověka a jeho svobodnou aktivitu v přírodě i dějinách, zejména politice. Současně se domnívá, že sekularizace „nemá v mimokřesťanských civilizačních okruzích prakticky obdoby“. Idea sekularity podle něho pramení z uvědomění, že člověk nemůže být „člověkem jedné knihy“, které slepě a bez přemýšlení (doslovně) věří. Jak si člověk vytváří svůj vlastní prostor a roli, dochází k poznání, že posvátné texty není možné jen citovat a mechanicky předávat, ale musí je nábožensky a či filozoficky interpretovat:

„Víra nemůže zůstat slepá, nýbrž musí ustavičně hledat porozumění a dialog se světem.“ (Halík, 2004, s. 3).

Podle (muslima) Soroushe neleží kořeny sekularity v křesťanské/náboženské oblasti, či dokonce důrazu Bible na Boží transcendenci, jak se domnívá Halík. Podle jeho názoru sekularismus vznikl *„z moderního vědeckého myšlení a nového sebevnímání člověka jako primárně nositele vlastních práv.“* Soroush v této souvislosti mluví o změně poměru vnímaných „duties“ jako povinností vůči Bohu, a „rights“ jako člověkem definovaných a „nezcizitelných“ práv. Soroush zastává názor, že *„moderní člověk jinak myslí, má jiná očekávání a jiné chování než „člověk předmoderní““*. Není proto spokojen se stávající interpretací o stvořeném řádu světa a chápe se jako aktivní tvůrce svého osudu. Nejdříve příroda a poté i společnost se stávají předmětem vědeckého zkoumání, předmětem výzkumu... Moderní člověk už nic nepovažuje za navždy dané či věčné, chce měnit věci kolem sebe a podle sebe. Ztratil pokoru ke stvořiteli a jeho dílu, je více skeptický vůči svému okolí a dožaduje se „svých práv“. Moderní člověk je podle Soroushe *„nevšímavý ke svým omezením a hrdý na své tvůrčí schopnosti.“* (Soroush, 2000, s. 54-56)

Prvotní impuls k sekularizaci myšlení dali podle Soroushe řeční filozofové v čele s Aristotelem, který použil koncept „přírody“ jako účelně a autonomně uspořádaného systému a tím inspiroval k akceptaci racionálního vysvětlení světa bez přímé účasti Boha. Aristoteles ostatně definoval „filozofa“ jako toho, kdo vysvětluje přírodu, narozdíl od básníků, kteří interpretují báje a činnost Bohů.

Jaký je význam a chápání sekularismu?

Halík jako věřící křesťan nepovažuje sekularitu za hodnotu samu o sobě a odkazuje na to, že „osvobození od víry“ nepřineslo člověku zásadně lepší svět, ba spíše naopak. Osvětim a Gulag otřásly podle Halíka důvěrou nejenom v Boha, ale i v lidský rozum. Obě tyto kategorie vnímá jako „důvěru

dvojjedinou“, jako spojené, nikoliv protikladné kategorie. To ostatně vyplývá z jeho nalézání kořenů sekularity ve středověkém křesťanství (Halík, 2004, s. 1)

Podle Halíka může být sekularita jako princip přínosná:

„jen tehdy, když si uvědomíme, že vznikla uplatněním "principu kompatibility (protikladů)... Může obstát jen tehdy, když i dnes budeme hledat poměr "náboženství" a "laicity" jako vztah dvou hodnot, které není možné ani směřovat a zaměřovat, ani násilně stavět proti sobě. Jsou to dvě interpretace světa, vycházející z rozdílných zkušeností a odpovídající dvěma rozdílným úhlům pohledu; jsou to dvě interpretace, které se navzájem potřebují a navzájem se korigují.“ (Halík, 2005, s. 1)

Z tohoto filozofického východiska Halík odvozuje své „pozitivní“ a „negativní“ chápání sekularismu, který chápe jako politický a filozofický princip realizace ideje sekularity („rozlišení dvou světů“).

Pozitivní podobu sekularismu vidí v obhajobě „světskosti světa“ a ideje desakralizace politiky. Toto chápání je podle Halíka žádoucí, protože politika může ke své legitimizaci zneužívat náboženství. V praktické rovině si realizaci této zásady představuje následovně:

„...model sekulárního státu, který právem trvá na konfesionální neutralitě státu, který však ví, že stát nemůže být hodnotově neutrální – vytváří proto podmínky pro svobodu svědomí a náboženství a pro přátelskou a partnerskou spolupráci mezi náboženskými institucemi a státem při dodržování zásady vzájemného nezasahování do vnitřní sféry jednoho i druhého.“ (Halík, 2006, s. 2)

Naopak „negativní“ podobu chápe jako „zbožštění člověka“, jeho oproštění se od transcendentálního a vědomí vyššího nadlidského (morálního) kodexu a Božích zákonů. Tento druhý typ nazývá radikálním sekularismem.

„...Charakterizuje jej snaha vytlačit náboženství úplně z veřejného života a udělat z ideologie „sekularismu“, „laicity“ jakési státní náboženství, které dovede být velmi intolerantní. Příklady této varianty sekularismu – v „hard“ formě od jakobínského teroru po komunistické diktatury a v „soft“- formě v různých podobách dnes na Západě (i v EU) je také mnoho. Právě tento typ radikálního sekularismu provokuje a přitahuje náboženské fundamentalisty, např. radikální islamisty.“ (Halík, 2006, s. 2)

Soroush rozlišuje sekularismus dvou druhů: politický/objektivní a filozofický/subjektivní. První chápe jako „diferenciaci náboženství od politických institucí a ekonomické sféry“, neboli oddělení náboženství a státu. Absenci politické/objektivní sekularizace vidí negativně stejně jako Halík, protože může vést ke zneužití náboženství k legitimizaci moci a sakralizaci vlády. *„Jak může (jeden) člověk jako omylná a hříšná lidská bytost vést vládu ve jménu Boha?“*, ptá se v přímém odkazu na svůj domovský Írán.

Na základě tohoto rozlišení mezi politickým a filozofickým sekularismem Soroush obdobně jako Halík zastává názor, že věřící muslim může hájit či akceptovat sekularismus jako politickou zásadu, ale nikoliv profanaci jako vytěsnění víry a Boha z kultury a myšlení.

Subjektivní/filozofická sekularizace podle Soroushe znamená „oddělení“ (separation) náboženství od kultury a individuálního svědomí a tento proces nazývá „profanací“ (profanation). Obdobně jako Halík ji vnímá spíše negativně, zejména pokud je důsledkem vnějšího tlaku a státní politiky nikoliv individuální volby.

Jaký je vztah náboženství a sekularismu v současnosti?

Halík si klade otázku, zda *„Ize v rámci přechodu od moderny k postmoderně mluvit o přechodu od sekularizace k „době postsekulární“?“* a sám si odpovídá:

„Není pravda, že náboženství mizí a bude mizet ze světa, jak se domnívali zastánci (radikálního) sekularismu“ (Halík, 2004, s. 5).

Záleží primárně na společnosti a její potřebě transcendentální dimenze. Ústup podle Halíka zaznamenává pouze institucionalizované náboženství a církve, které nejsou otevřeny lidem a jejich potřebě transcendentálního.

Zásada „oddělení“ státu a náboženství nemůže podle Halíka sloužit jako globální paradigma. Sekularizace nepředstavuje „osudový fakt“ ale je pouze jedním z kulturních paradigmat, které v radikálním pluralismu postmoderní doby ztrácí svůj vliv.

„Myslím, že pro vztah politiky (v našem případě demokratického státu) a náboženství (v našem západním světě především judeo-křesťanskou tradici) by bylo možné použít výraz, kterým stará křesťanská teologie definovala vztah lidství a božství v Kristu: nesmíšeně a neodděleně“ (Halík, 2009, s.1).

Soroush také odmítá pohled, že náboženství nevyhnutelně slábne s postupem modernizace. Sekularizaci Soroush vnímá jako součást modernizace, nikoliv ale jako nezbytnou v celém svém širokém výkladu. Člověk se obává duchovního vakua, proto filozofická/subjektivní sekularizace je hůře dosažitelná – je otázkou individuální víry, přístupu a rozhodnutí každého z nás, zda víru potřebuje a chce či nikoliv:

„Moderní věda nijak nevylučuje roli pro Boha a náboženství ve společnosti. Vláda je odvozena od společnosti (jejich preferencí, názorů, zájmů) a proto nábožensky orientovaná společnost může logicky mít nábožensky orientované vedení země.“ (Soroush, 2000, s. 60).

Írán považuje za hluboce náboženskou společnost, a proto i samo náboženství podle něj stojí „v centru úsilí o reformu společnosti“. Soroush stále věří, že Írán může být veden kleriky (*guided by clerics*) a současně řízen demokraticky zvolenou vládou (*ruled by people*). Jako aktivní účastník islámské revoluce

v roce 1979 v kruhu ajatolláha Chomejního se v tomto ohledu odvolává na její tradici, přestože samotný princip Nejvyššího duchovního vůdce (*velajáte fahiq*) je podle mého názoru v rozporu s principem skutečné tolerance opozice a disentu jakéhokoliv druhu.

Jako klíčovou kategorii při své interpretaci vztahu člověka a náboženství Soroush používá pojmu „náboženská znalost“ (*religious knowledge*), kterou chápe jako samostatnou a odlišnou kategorii od náboženství (*religion*). Podle jeho názoru interpretace náboženství u laiků i kleriků je vždy ve své podstatě „lidská“ (*human, earthly*) a proto nikdo, ani nejvyšší duchovní vůdce příp. papež v katolickém křesťanství, nemůže legitimně hájit svou interpretaci víry jako „pravdivou“, „oficiální“ či „exklusivní“. Z této diferenciaci se podle mého názoru dá odvodit, že i tolik diskutovaný vztah náboženství na jedné straně a modernity, sekularizace, práv jedince na straně druhé je primárně otázkou individuální interpretace víry (*religious knowledge*) a nikoliv náboženství jako takového. Náboženství jako monolitická entita je do značné míry abstrakce.

Podle mého názoru je proto zcela zavádějící vynášet soudy o „rozporu“ či naopak „kompatibilitě“ islámu či křesťanství s tak či onak definovanou podstatou modernity a sekularismu. Stejně tak je pochybné mluvit o potřebě islám či křesťanství v zájmu jejich „kompatibility“ s modernitou či sekularismem „liberalizovat“. Podobné, občas vůči islámu zaznívající, aspirace vyvolávají negativní reakci věřících a brání otevřenému dialogu o vztahu náboženství a sekularismu. Ve snaze jednou provždy vyřešit „rozpory“ mezi „zákony víry“ a „lidskými právy“ či rozumem nadřazují pohled „moderní“ či „sekulární“ tomu religióznímu a mohou napáchat více škody než užitku.

Historie i současnost bezesporu nabízejí příklady, kdy legitimizace moci odkazem na Boha byla a je spojena s ohrožením svobody jednotlivce. Nemyslím tím striktními sekularisty hlásanou „svobodu“ vůči Bohu, ale spíše nárok různých fundamentalistů na jedinou správnou interpretaci Boha. Právě

tomuto zneužití má zabránit „pozitivní“ (Halík) či „politický“ (Soroush) sekularismus.

Náboženství v rovině filozofické či morální (a dodejme také individuální) spíše stojí na straně obhajoby práv člověka vůči jinému člověku či (nenáboženské) politické ideologii. Osobní víra v transcendentálního Boha, jakkoliv intenzivní, je pro zachování práv a svobody jiných rozhodně méně nebezpečná než deifikace státu, třídy či národa. Halíkův důraz na tento aspekt vychází ze specificky evropské zkušenosti s nacismem a komunismem a je formulován následujícím způsobem:

„odkaz na Boží vševědoucnost (zde) má především charakter realistické kritiky a střízlivého korektivu vůči absolutistickým nárokům lidí, lidských skupin a institucí – v moderním světě především proti totalitářským nárokům státu. Poukaz k Bohu (poukaz na rozdíl mezi Bohem a člověkem) je tak zároveň obranou lidské svobody a důstojnosti“ (Halík, 2009, s.4).

Objektivní (politická) sekularizace je realitou v Evropě a do značné míry i v muslimském světě. Soroush ji považuje za potřebnou ze stejného důvodu jako Halík (*ochrana náboženství před zneužitím politickou mocí*). Objektivní či politická sekularizace, jak ji chápe Soroush, je předpokladem subjektivního a osobního praktikování víry. Žádná „oficiální“ a státní mocí prosazovaná interpretace náboženství potom nemůže řídit či potlačovat individuální hledání a nacházení cesty k Bohu, což je ale v mnoha nedemokratických muslimských zemích časté.

I když Soroush a Halík pocházejí z různého náboženského prostředí, jejich pohledy na vztah náboženství a sekularismu jsou si velmi blízké. Výjimkou v tomto smyslu je Halíkův důraz na kořeny sekularity ve středověkém křesťanství a přesvědčení, že v jeho pojetí „pozitivní“ sekularismus *„nemá v mimokřesťanských civilizačních okruzích prakticky obdoby“*. S tímto druhým argumentem osobně nesouhlasím, země jako Japonsko (pomineme-li další

specifické případy jako např. Malajsie a Singapur) toto tvrzení vyvrací. Domnívám se, že více než s křesťanstvím či konkrétním náboženstvím tato otázka souvisí s náboženskou a historickou tradicí (viz. „křesťanské“, ale podle Halíkovy definice nikoliv „sekulární“ Rusko).

Za důležité pro své další zkoumání považuji zejména východisko obou těchto autorů, že islám a sekularismus nejsou z podstaty nekompatibilní. Pro diskusi konceptualizace sekularismu v tureckém prostředí v této práci je inspirativní Soroushovo rozlišení mezi politickým a filozofickým sekularismem, které aplikuji také při analýze Özalových myšlenek v kapitole IV. Jak je však patrné z popisu vývoje turecké státní politiky k islámu (kapitola II), toto rozlišování naráží na problém definice, kde začíná a kde končí prostor veřejný („politický“), respektive individuální („filozofický“). Co tedy má být pravidlem či rámcem pro všechny a co výlučně výsadou osobního svědomí? Právě na této rozostřené a nejasné „hranici sfér“ mezi individuálně projevovanou vírou a společenským prostorem „všech“ vznikají konflikty. Jako příklad uvedu silně vyhrocovanou otázku zákazu nošení šátku u studentek-muslimek nebo právo fundamentalisticky věřícího křesťana na výuku kreacionistického pojetí světa, které je v rozporu s poznatky moderní vědy.

Náboženství se „zhmotňuje“ pouze v postoji a jednání konkrétních lidí. Halíkem tolik propagovaný vzájemný dialog neboli humanismus je jistě podmínkou pro to, aby náboženství a sekularismus mohly žít vedle sebe „nesmíšeně“ a současně bez hranic, o něž se vede otevřený konflikt. Jeho slovy *„naučit se žít v podmínkách radikální plurality představuje výzvu pro politickou, kulturní i spirituální otevřenost lidí.“*

S ohledem na společenskou roli náboženství považuji za výstižnou citaci T. Halíka, který uvedl:

„Návrat náboženství do veřejné sféry je ambivalentní jev, nelze ho hodnotit jednostranně – jen negativně nebo jen pozitivně, záleží na kulturním a

historickém kontextu - různé podoby náboženství mohou mít pro demokracii a svobodnou společnost jak konstruktivní, tak destruktivní vliv.“ (Halík, 2006, s. 3)

1.2 Teorie modernizace a její kritika

Po podrobnější diskusi pojmu sekularismu a jeho vztahu k náboženství bych rád nyní obrátil svou pozornost ke konceptu modernizace, který v této práci sleduji jako druhý klíčový pojem. Tradiční modernizační teorie, formulovaná v rámci západoevropských a amerických sociálních věd v 50. letech 20. století, definovala koncept modernizace jako: *„proces změny směrem ke společenskému, politickému a ekonomickému systému, který se vyvinul v západní Evropě a v USA“* (Eisenstadt, 1966, s.1). Tato definice vycházela původně z teorie antropologického evolucionismu, který západní společnost považoval za nejvyšší stádium unilineárního a progresivního lidského vývoje, postupujícího od jednodušších forem ke složitějším. Teoretikové modernizační teorie jako Daniel Lerner nebo citovaný Shmuel Eisenstadt chápali modernizaci jako *westernizaci* politických, ekonomických a společenských struktur „tradiční“ či „předmoderní“ společnosti.

V jejich pojetí je koncept „modernity“ identický s konceptem „Západu“, případně jeho subkategorií „Evropa“, podobně jako u příkladů citovaných v úvodu mé práce. Moderní západní společnost definují jako „rozvinutou“ (*developed*), „industrializovanou“ (*industrialised*), „urbanizovanou“ (*urbanised*), „kapitalistickou“ (*capitalist*) a „sekulární“ (*secular*). Modernizaci pak chápali jako proces nabývání těchto charakteristik a u mimoevropských společností ji posuzovali podle úrovně jejich podobnosti či odlišnosti od americké a západoevropské společnosti, včetně sociální a kulturní oblasti. Tradici a religiozitu chápali v opozici k modernitě a jako překážku postupu modernizačního procesu, která bude v jeho důsledku oslabena a potlačena. Tradiční modernizační teorie předpokládá, že společnost se v procesu modernizace automaticky stává více sekularizovanou. Na základě

této teorie modernizace, postavené na principech individualismu (kapitalismu), materiálního a technologického rozvoje a sekularismu, se vyvinul i obraz islámu jako společenského faktoru apriorně brzdícího modernizaci muslimských zemí.

Tito autoři teoretizovali historickou zkušenost modernizace, kterou prošli americká a západoevropské společnosti, a přispěli k obecnému pochopení souvislostí společenské změny a rozvoje. Z pohledu zkoumání mimoevropských společností a konkrétně Turecka je však problematické schematicky aplikovat jejich teoretická východiska. Znamenalo by to redukovat koncept modernizace na pouhou „westernizaci“. Tato evropocentrická perspektiva v modernizačních procesech vytváří stereotypy a automaticky produkuje jistý druh ideologicky a mocensky zatížené „znalosti“, jak jsem naznačil na konkrétních příkladech v úvodu mé práce. Z tohoto důvodu považuji za nutné kriticky poodstoupit od perspektivy tradiční modernizační teorie. Přestože společenské vědy kriticky reflektovaly její některé nedostatky, je nadále často reprodukována v rozšířeném veřejném a politickém diskurzu „Západu“ případně „Evropy“. Stuart Hall ve svém kritickém zkoumání diskurzu Západu poukazuje, že je skrytě obsažen i v mnoha uznávaných sociologických přístupech. Hall popisuje několik jeho možných funkcí a upozorňuje na zaujatost v následujícím smyslu (Hall, 1992, s. 291-292):¹⁵

- 1) Tento koncept klasifikuje různé společnosti pouze do dvou kategorií „západní“ a „nezápadní“, přičemž Západ chápe jako vyspělejší a nadřazený. Představuje tak „nástroj myšlení“ (*a tool to think with*) s jistou pre-definovanou či automatickou strukturou myšlenek a znalosti.
- 2) Představuje kondenzovaný „obraz“ (*image*) o dané společnosti, lidech a místě a funguje tak jako „systém reprezentace“ (*system of representation*). V tomto systému není jednotlivý „obraz“ izolovaný, ale tvoří soubor s ostatními,

¹⁵ Výraz „diskurz“ Stuart Hall definuje s odkazem na dílo Michela Foucalta *Antropologie znalosti* jako „způsob mluvy, myšlení a (re)prezentace určitého subjektu, které vytváří znalost o něm... a tím i reálné důsledky a efekty a který vždy působí ve vztahu k určité moci“ (Hall, 1992, s. 291).

často na základě dichotomie protikladů. Jako příklad S. Hall uvádí, že „západní“ = „urbánní“ = „rozvinutý“ současně evokuje, že „nezápadní“ = „rurální“ = „nerozvinutý“. Pokud bez bližší definice obsahu považujeme sekularismus za jednu z důležitých charakteristik modernity, tak tím implikujeme, že religiózní část společnosti je automaticky „nemoderní“ a „nerozvinutá“.

3) Koncept Západu vycházející z tradiční modernizační teorie poskytuje podle Halla „standard“ nebo model pro srovnávání „jiných“ společností na základě jejich blízkosti či vzdálenosti z hlediska připodobňování se Západu. To slouží jako kritérium evaluace a opět produkuje „znalost“ o dané společnosti. Kolem ní pak vznikají pozitivní nebo naopak negativní emoce a formuje se určitý politický postoj.

1.3 Chápání pojmu modernizace v této práci

Kritika zmíněných nedostatků tradiční teorie modernizace vedla ve společenských vědách k relativizaci obsahu pojmu modernizace a k opuštění jeho pevné definice. Bezesporu v jádru oprávněná kritika tzv. postkoloniálních studií dokonce místy vyústila v relativizaci univerzality lidských práv, kdy argument kulturního relativismu byl použit k odmítnutí jakéhokoliv vnějšího hodnocení a kritiky jako „mocenského zasahování“ Západu.

V odborné literatuře je koncept modernizace v současnosti používán v mnoha různých definicích nebo vágně definován. Považuji proto za důležité jej blíže vyjasnit. Ve své práci se odkazuji na monografii Alev Çınar *„Modernity, Islam and Secularism in Turkey“* (Çınar, 2005), která podle mého názoru kriticky reflektuje orientalizující diskurz (a jím ovlivněnou tradiční modernizační teorii) a současně konkrétněji definuje pojem modernity. Ve své práci akceptuji její východisko, že určitá sociálně podmíněná představa modernity není univerzální, ale existuje pluralismus představ o jejich podobách. Nedefinuji

proto „objektivní“ modernizační kritéria, která jsou v menší či větší míře politicky zatížena. V rámci své práce záměrně nechci „hierarchizovat“ a některý z pohledů na modernizaci a sekularismus v Turecku vyzdvihovat. Ke konceptu modernity tato turecká politoložka uvádí:

„Modernita se konstituuje z určité ideové vize nebo programu, který je definován jako cíl pro transformaci společnosti k ideální budoucnosti...Různé konceptualizace modernity mají společné to, že konstruují současnost jako neuspokojivou či defektní a formulují intervenci s cílem transformace k ideální budoucnosti“.

Çınar dále říká, že modernita *„není pouze o ideální vizi budoucnosti, ale konstruuje také přítomnost jako špatnou... je přímo umožněna pouze defamací či kritikou současnosti, vůči které se vymezuje“* (Çınar, 2005, s. 7).

Projekty modernizace mají proto různou vizi přítomnosti a budoucnosti společnosti, které jsou vzájemně v konkurenčním vztahu. To ale na druhou stranu nevylučuje jejich koexistenci, ovlivňování či dokonce sblížování a prolínání.

Pod pojmem modernita si obvykle představíme určité konkrétní politické instituce, životní styl či určité kulturní projevy. I pokud je modernita primárně inspirována vnějším neboli „evropským“ vzorem, k jeho přijetí dochází v procesu adaptace, nikoliv „servilním“ okopírováním svého vzoru. Způsob adaptace podle Çınar zohledňuje místní podmínky a vlastní reinterpretaci tohoto vzoru. Inspirace „evropskými vzory“ modernity a jejich přenos do mimoevropského (a tedy i tureckého) prostředí by proto neměly být chápány a definovány jako jednostranný proces jejich reprodukce, protože přijímající strana kulturní interakce není pouze pasivní subjekt tohoto transferu.

Çınar interpretuje modernizaci jako proces obousměrné interakce, kdy „západní“ či „evropský“ vzor je osvojen v procesu specifické adaptace a nově formulován.

Tento přístup považuji v případě Turecka za relevantní možná ještě více než v případě jiných muslimských zemí, které byly kolonizovány evropskými mocnostmi. Francie, Velká Británie a Německo usilovaly o ekonomické a politické, a Rusko i o přímé teritoriální ovládnutí Osmanské říše, přes svůj vliv ale nikdy nemohly přímo zavádět své normy a „pořádek“. Kontakt Osmanů a jejich vyrovnávání se s Evropou inspirovanou a zprostředkovanou modernizací byl historicky dlouhým procesem, jehož počátky sahají minimálně do 18. století. Od počátku tohoto ovlivňování to byli především osmanští reformátoři či poosmanštělí Evropané, nikoliv evropští kolonizátoři, kdo západní technické, kulturní a politické inovace přenášeli a prosazovali.

Evropocentrické pohledy v případě Turecka a jiných muslimských zemí ale vedou k aplikování pevných vývojových modelů a vzorů z jiného prostředí na úkor analýzy specifických podob a procesů modernizace. Podle Alev Çınar turecký případ ilustruje, že:

„modernita není ani výlučně „západní“ ani „východní“... i když určitá konceptualizace modernity, jako například v Atatürkově či kemalistickém pojetí, se v určité době stala dominantní a oficiální ideologií“ (Çınar, 2005, s. 4).

Modernitu v Turecku lze vnímat nejen jako apriorní opozici k „tradici“. Definice „modernity“ podléhá historicky podmíněným změnám a nepředstavuje jediný, trvale daný a vyhraněný soubor idejí. V této práci popisují, že i samotná kemalistická modernita, založena na principech turecké verze sekularismu, nacionalismu a společensko-kulturní westernizace byla svými nositeli nově interpretována a reinstitucionalizována.

1.4. Politická a ideologická pojetí modernizace a sekularismu v tureckém kontextu

V následujících třech podkapitolách analyzuji a srovnávám tři proudy tureckého politického myšlení a jejich diskurs modernizace a sekularismu. Popisuji a analyzuji, v čem spočívají jejich vzájemné rozdíly a podobnosti, a to jak obsahově-ideologické, tak strukturální. Tato část mé práce je východiskem pro zařazení Turguta Özala v rámci tureckého politického myšlení a novodobé historie.

1.4.1 Kemalistické pojetí modernizace

Kemalismem (*turecky: Atatürkçülük*) je označovaná ideologie, která se postupně vyvíjela na základě idejí a principů Mustafy Kemala Atatürka, zakladatele a prvního prezidenta Turecké republiky. Současně již 85 let představuje oficiální státní ideologii Turecka, i když o její dominanci lze mluvit pouze do 80. let 20. století (Oxford Encyclopedia of Islam, s. 410-411). Kemalismus se nikdy nestal detailně formulovanou a koherentní ideologií, ale právě souborem principů, které díky své značně obecné povaze byly v politické praxi různě přizpůsobovány a přeformulovány. Šest zakládajících principů kemalistické ideologie – republikanismus, etatismus, populismus, laicismus, nacionalismus a revolučnost – bylo formulováno na sjezdu Republikaánské lidové strany (CHP, Cumhuriyet Halki Partisi) v roce 1931 a v roce 1937 zakotveno v ústavě jako „neměnné“. Přitom pouze republikanismus, sekularismus a nacionalismus jsou dnes tureckým státem v jisté formě prosazovány a vynucovány, v případě sekularismu a nacionalismu však nikoliv v jejich původní, Atatürkem definované podobě.

Kemalismus proto byl a je flexibilním konceptem a lidé s často široce odlišnými názory se nazývají či jsou nazýváni „kemalisty“. Kemalistická státní moc kompenzovala tuto chybějící ideologickou koherenci kemalismu jako oficiální státní ideologie a změny interpretace jeho šesti principů kultem osobnosti Mustafy Kemala jako „zakladatele, zachránce a učitele národa“ (Zürcher, 2003, s. 189-190).

Důraz na význam osobnosti Atatürka a jeho kult umožnil akceptaci kemalismu jako státní ideologie napříč širším politickým spektrem, i když za cenu jeho stále vágnějšího pojetí. V jeho rámci jednotlivé „státotvorné“ politické strany na pravici i levici vedly spor o (re)interpretaci jeho šesti principů. Kemalismus se v druhé polovině 20. století postupně stal podkladem pro různé politické diskurzy v Turecku, označované za „oficiální“, „sociálně-demokratický“, „nacionalistický“ a „konzervativní“. Podle M. Aydoğana, čelního představitele kemalistické Společnosti Atatürkova myšlení (*Atatürkçü Düşünce Derneği, ADD*), která se považuje za prosazovatelku „tradičního“ či „pravého“ kemalismu, *„žádný z principů turecké revoluce není v praxi uplatňován, a přece každý předstírá, že je kemalistou“* (Erdoğan, 2000, s. 277-8). Právě pocit postupného ústupu státní moci z pozic kemalismu a stále silnější podpora státu pro oficiální islám, jakož i nástup islamistické strany Refah (*Refah Partisi*), vedly na počátku 90. let k vzniku tzv. neokemalistického hnutí. To v podobě nevládních sdružení jako zmíněné *ADD* a *Společnosti pro podporu moderního života (Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, ÇYDD)* usiluje o ideologickou restauraci „původní“ a „opravdové“ kemalistické ideologie. Neokemalisté vnímají kemalismus jako systematickou doktrínu a usilují o redukci mnohoznačnosti její interpretace, kterou vnímají jako pokřivení původních myšlenek Atatürka. Jak podrobně dokumentoval Necdi Erdoğan ve své stati, samy (neo)kemalistické nevládní

organizace jsou však vnitřně rozděleny v důrazu na jednotlivé principy Atatürkova dědictví a otázky jejich interpretace.¹⁶

Přes popsanou ideologickou otevřenost kemalismu a všeobecnou (přinejmenším oficiální) rétorickou akceptaci Atatürka v Turecku lze na základě dobových výroků a politické praxe ve 20.-30. letech 20. století popsat výchozí či původní kemalistické pojetí modernizace a sekularismu. Mustafa Kemal a jeho stoupenci usilovali o transformaci a modernizaci Turecka a tu chápali především jako jeho hlubokou společenskou a kulturní westernizaci. Ideologii nacionalismu spojili s vizí civilizačního pokroku, který měl zformovat soudržný a moderní turecký národ. Kemalismus byl a je založen na nacionálním principu jako rámci tohoto modernizačního projektu a nikoliv na základě individuálních práv a svobod (jako liberalismus) či tzv. třídní příslušnosti (jako socialismus). Tyto politické principy či ideologie naopak Atatürk a kemalisté považovali za ohrožení národní jednoty a svého modernizačního projektu. Podle Atatürkova projevu v Balıkesiru v roce 1922:

„Zájmy jednotlivých občanů lze dokonale sjednotit a nelze je dělit na třídy, všichni naši spoluobčané patří do kategorie, již nazýváme lidem“ (Tekinalp, 1938, s. 66).

Vedení CHP chápalo svou politickou stranu, do roku 1946 jedinou povolenou, jako představitelku „lidu“ a jeho zájmu bez sociálních či politických omezení. Narozdíl od dobových autoritářsko-totalitních ideologií fašismu, nacismu a komunismu však kemalismus nikdy oficiálně nezakotvil systém vůdcovského principu a vlády jedné strany do ústavy, což zjednodušilo postupný přechod Turecka k stranickému pluralismu po roce 1946.

¹⁶ *Společnost pro kemalistické myšlení* (ADD) například nebyla vnitřně jednotná v otázce, zda akceptaci všech šesti původních principů kemalismu (včetně dnes v praxi neexistujícího etatismu a populismu) zakotvit jako podmínku členství či nikoliv. *Společnosti pro podporu moderního života* se oproti spíše levicově-socialisticky orientované ADD soustředí primárně na obhajobu laicismu a „moderního způsobu života“ a odmítla vzájemné spojení s ADD v jednu zastřešující (neo)kemalistickou organizaci.

Kemalistická modernizace či přesněji řečeno westernizace Turecka ve 20. a 30. letech 20. století probíhala z velké části autoritářským způsobem. Nově vzniklá republika (1923) byla vytvořena „shora“ úzkou politickou elitou a svou mocenskou strukturou přímo navazovala na předchozí mladoturecký režim. Mustafa Kemal a většina jeho politických soupeřů z armády a byrokracie byli ostatně „produktem“ pozdně osmanské modernizace a sekularizované části vzdělávacího systému, i když se také svou radikální westernizací vůči ní částečně vyhrobovali. Podle S. Yerasimose byla u vzniku republiky *„nikoliv společnost, která by vytvořila nový systém vlády, ale (elity) stát(u), který byl prodloužením (pozdě) osmanské autokracie“* (Yerasimos, 2000, s. 16). Tento charakteristický prvek kemalistické modernizace v raném období republiky zapříčinil, že mezi státem, resp. jeho elitou a jí diktovanou modernizací na jedné straně a velkou částí společnosti na straně druhé, existoval nesoulad či nedostatek vazeb. Zavedení politického pluralismu po roce 1946 a zapojení většiny (rurální) populace do politického systému po 2. světové válce sebou logicky neslo otevření diskuse o kemalistické formě modernizace země, sekularismu a roli islámu. Přitom stoupenci kemalismu usilovali o zbrzdění a kontrolu demokratizace, protože vnímali svůj modernizační projekt jako stále nedokončený a ohrožený politickou změnou (Yerasimos, 2000, s. 16). Stoupenci „tradičního“ kemalismu považují demokratizaci ve smyslu prosazování „hlasu většiny“, který není v souladu s jejich ideologickým pohledem, jako ohrožení modernizace. Případné napětí mezi oběma principy řešili opakovanými intervencemi armády do politiky (naposledy výrazněji v roce 2007 při volbě prezidenta republiky).

Tyto intervence jsou „legitimizovány“ snahou o zachování a prosazení „pokroku“. Kemalismus byl a je svými stoupenci prezentován jako „moderní“, „sekulární“ a „prozápadni“ ideologie a především politická praxe, která vede k „dosažení úrovně soudobé (západní) civilizace“. Je ale velmi diskutabilní, zda kemalismem prosazovanou westernizaci Turecka lze apriorně považovat za

„modernizační“ z hlediska tradiční modernizační teorie. Kemalismus nepochybně vedle mnoha institucionálních a politických reforem v Turecku ve značném rozsahu prosadil nový západní životní styl či sekularizaci v oblasti věd a vzdělávání. Nikoliv ale myšlenku a praxi politické participace, demokracie a místní samosprávy, které obecně považujeme v dnešní době za součásti moderní či „západní“ společnosti. Kemalismus sice důrazně usiloval o „westernizaci“ Turecka, byl ale specifickým výběrem a interpretací západní modernity, postrádající některé její důležité prvky.

V Turecku (podobně jako v mnoha evropských zemích) v předválečné době chyběly mnohé objektivní předpoklady pro fungování demokratického politického systému. Na druhou stranu nelze opomíjet, že Mustafa Kemal a jeho vládní CHP se při „modernizaci“ země inspirovali nejen dobovými evropskými demokraciemi, ale i fašistickým režimem, jako byla Itálie Benita Mussoliniho. Kemalistické Turecko a fašistická Itálie měly v 30. letech některé společné znaky jako kult vůdce, vypjatý nacionalismus (podepřený historizující mytologií), vládu jedné strany a potlačení opozice, důraz na národní jednotu a popírání sociálních („třídních“) konfliktů. Na druhou stranu existence formálních znaků demokracie a republikánských institucí (parlament, volby) a také realistická a neexpansivní politika navenek více přibližovaly kemalistický politický systém dobovým západoevropským demokraciím a staly se základem jeho pozdější pozvolné liberalizace.

Kemalismus a islám

Mustafa Kemal, označovaný Bernardem Lewisem za „*prvního velkého sekularizačního reformátora muslimského světa*“ (Lewis, 2003, s. 125), měl velmi odtažitý osobní postoj k islámu a náboženství. Dokládá to výroky, ve kterém nemuslimům („nevěřícím“) přisoudil schopnost lepšího chápání islámu na základě jejich racionálního zkoumání tohoto náboženství:

“Kdo chce zkoumat vlastní náboženství, potřebuje umět francouzsky, anglicky nebo německy. Musíme si uvědomit, že tito cizinci studovali naše náboženství lépe než my sami” (Mango, 2004, s. 374).

Mustafa Kemal jednoznačně postavil „znalost“ a „rozum“ nad „víru“, které přisoudil podřízené a nikoliv autonomní či nadřazené postavení. Ostatně podle Atatürkova životopisce A. Manga:

„Mustafa Kemal byl ostře antiklerikální, pohrdal duchovenstvem a nesnesl jeho společnost...Bez obdobné zaujatosti by ostatně nebyla kulturní revoluce...různá hodnocení Atatürka záleží v konečném důsledku na tom, jak dotyčný hodnotí a přistupuje k moderní civilizaci, která byla ve velké míře utvářena evropskými osvícenci a antiklerikály, mezi něž se Atatürk sám řadil.“ (Mango, 2004, s. 536).

Tímto výrokem renomovaný expert na Turecko ztotožňuje kemalismus s „moderní civilizací“ a nepřímou jej označuje za jedinou (v té době) možnou cestu k modernizaci země. Jeho odpůrce či kritiky tím implicitně staví do role odpůrců či kritiků modernizace jako takové. Tím vědomě či nevědomě přebírá kemalistický diskurz.

Mustafa Kemal obdobně jako osvícenci hluboce věřil v „civilizační pokrok“, který ztotožňoval s technickým rozvojem a především mentálním a kulturním „zcivilizováním“ neboli westernizací Turecka. „Civilizaci“ vnímal jako nadhistorickou sílu, která rozhoduje o vzestupu a pádu národů:

“Naše myšlení a mentalita budou muset být zcivilizovány...Protože turecký a muslimský svět se nedokázaly adaptovat a rozvíjet, nacházejí se proto v katastrofální situaci a utrpení. Nemůžeme si dovolit žádné další váhání, musíme se pohnout vpřed...Civilizace je jako oheň, který spálí a zničí ty, kteří ji ignorují” (Kasaba, 1997, s. 27-28).

Úkol „zcivilizování“ kemalisté vnímali jako „revoluci“ (*inkılap*), která se svým důrazem a hloubkou lišila od předchozích reformních hnutí, ať už iniciovaných

shora vysokými úředníky sultána (*tanzimat*) nebo proreformní inteligencí a byrokracií (mladoturci). Přední představitelé kemalismu chápali své snažení jako dosažení „civilizačního zlomu“. Dlouholetý premiér Atatürkova období a pozdější prezident a vůdce CHP İsmet İnönü doslova uvedl:

„Snažení kemalistů není pokračováním nebo fází ve vývoji osmanských reformních hnutí, které byly vadné v základě... protože usilovaly o reformu osmanského systému, uzavřeného do neproniknutelných zdí, jež jej držely mimo civilizační a vědecký pokrok posledních staletí. Osmanští reformátoři pracovali a namáhali se uvnitř tohoto zazděného kruhu“ (Tekinalp, 1938, s. 29).

Kulturně-revoluční ambici kemalismu, ve skutečnosti nikdy nenaplněnou, shrnuje jeho stoupenec a propagátor Tekinalp takto:

„Atatürk je jediný státník, jemuž se podařilo naráz smést minulost několika staletí, dát národu novou kůži a obdařit jej režimem nejpřiměřenějším jeho duši“ (Tekinalp, 1938, s. 21).

Slovní spojení „dát národu novou kůži“ vyjadřuje úsilí kemalistů o homogenizaci nacionální a politickou a také z hlediska životního stylu, oblečení a veřejných norem. Jak poznamenal Roger Owen, toto úsilí je ostatně vlastní všem modernizačním ideologiím:

„všechny modernizační projekty ze své podstaty usilují o maximální homogenizaci populace, aby ji dokázaly přetvářet podle své představy o modernitě“ (Owen, 1997, s. 245).

Z toho vyplývá nepříliš zjevný, ale podle mě podstatný závěr, že udržení svobodných a nezávislých společenských institucí může být v mnoha případech modernizací spíše ztíženo než zjednodušeno (Lewis, 1994, s. 8). Kemalismus jako modernizační hnutí byl v tomto ohledu a ve své době specifický pouze tím, že byl prvním „domácím“ westernizačním hnutím obdobného rozsahu, které se stalo v muslimské zemi oficiální ideologií. Z hlediska nezávislosti některých

skupin a jejich kulturních a náboženských práv přinesl omezení jejich autonomie. To lze označit za určitý paradox turecké modernizace a možná i konceptu modernizace obecně.

Snaha o homogenizaci společnosti v zájmu prosazení kemalistické vize modernizace a myšlenky tureckého nacionalismu proběhla v několika fázích a v omezené míře pokračuje dodnes. Její součástí bylo vyhnání a výměna ortodoxního křesťanského obyvatelstva, potlačení kurdských revolt, radikálně sekularizační reformy, reforma jazyka a písma, zavedení restrikcí a vzorů oblečení a další shora prosazené kulturní změny, zmíněné v kapitole II. Základní charakteristikou kemalismu byla a dodnes zůstává jeho snaha negovat a potlačovat všechny druhy diferenciací – etnickou, ideologickou, náboženskou, která narušovala Kemalův projekt či představu moderního sekulárního tureckého národa. Nilufer Göle k tomu poznamenala:

„Kemalisté nepovažovali rozdílnost za přirozenou součást pluralitní společnosti a demokracie, ale za zdroj nestability a hrozbu pro jednotu a pokrok směrem k dosažení „úrovně moderní civilizace“. Tato perspektiva umožnila modernizační elitě legitimizovat jejich v zásadě protiliberální platformu“ (Göle, 1997, s. 84).

Tato homogenizace a nacionalizace se týkala přímo i samotného islámu. Kemalismus navzdory tvrzení svých obhájců neposkytoval plnou náboženskou svobodu nemuslimským náboženským menšinám, ani sunnitskému islámu či alevitům. Stát vytlačil islám z veřejné sféry, nacionalizoval jej obdobně jako jazyk a kulturu a důrazně potlačil arabské vlivy (ukončení výuky arabštiny, kriminalizace ezánu v arabštině). Po smrti Atatürka však jeho nástupci revidovali tento ostře antiklerikální a nacionalizační kurz a mimo jiné v zájmu kontroly islámu zavádějí státem podporovanou výuku náboženství (viz kapitola II). Principy stability a nacionální jednoty tak převážily nad aspektem laicismu, který byl zmírněn ve své radikálnosti. V 80. letech byl podroben i celkové revizi,

když armáda a posléze Turgut Özal nacionalizovaný islám inkorporovali do státní ideologie a povinné výuky na školách.

Krise kemalismu a jeho pojetí modernizace

Přes úsilí Atatürka a kemalistů se Turecko nemodernizovalo jednotně a podle jejich představ. Nesměřovalo k všeobecně se rozvíjející společnosti střední třídy, ale naopak k politické, sociální a etnické polarizaci. Ostré sociální rozdíly, přetrvávající patriarchálně-feudální vztahy v některých venkovských oblastech¹⁷, religiozita a etnická diferenciaci nadále v různé formě nejen přetrvávaly, ale dokonce i sílily. S postupným otevíráním země vnějším ekonomickým a kulturním vlivům zejména po 2. světové válce a zavedením politického pluralismu na konci 40. let se kemalistická idea všezahrnující a autoritativně prosazované modernizace a potažmo westernizace stávala stále obtížněji udržitelnou. Od druhé poloviny 70. let 20. století se začínají projevovat ostré konflikty a hluboká ideologická polarizace ve společnosti, která prohloubila krizi kemalismu jako celonárodního konceptu modernizace. Podle Reşata Kasaby:

„kemalistický program... včetně své ekonomické politiky, sekularismu a tureckého etnonacionalismu je stále silněji kritizován a zpochybňován“ a „konfliktní hlasy a vize...signalizují nejenom obrát, ale přímo kolaps tureckého experimentu s modernitou“ (Kasaba, 1997, s. 16).

Výrazným projevem této krize kemalismu byl vzestup islamistických stran (zejména strany Refah (*Refah Partisi*) jako nejsilnější politické strany v polovině 90. let), boj Kurdů za uznání jejich svébytnosti příp. separaci a ekonomické zaostávání Turecka, které vyvrcholilo krizí už koncem 70. let.

Politicky motivované násilí, polarizace a neschopnost politických stran řešit problémy zemi v roce 1980 přivedly do hluboké vnitřní krize a podle zastánců a

¹⁷ Literárně tyto poměry zpracoval například Yaşar Kemal ve svém románu *Ince Mehmed*.

protagonistů vojenského puče z 12. září 1980 na samý pokraj občanské války. Pohledy na příčiny této krize, neúspěch či přinejmenším zaostávání modernizace a východiska k nápravě se pochopitelně lišila podle ideologických postojů nositelů různých koncepcí modernity. Kemalisté viděli příčinu v nedostatečně důsledném prosazování původní vize kemalismu a odporu jejich ideových oponentů a snažili se o jeho restauraci v modifikované podobě. Islamisté naopak spatřovali důvod krize v samotném kemalismu a jeho westernizačním autoritarismu. Krize kemalismu by každopádně neměla být ztotožňována s krizí modernizace Turecka jako takovou, protože byla „pouze“ krizí státem řízeného modernizačního projektu. Citovaný Kasaba uvádí:

„ústup kemalismu uvolňuje novou dynamiku modernizace... Zbaven umělých jistot a uniformity včerejška, svět se zdá plný příležitostí, nikoliv chaotický a nebezpečný“ (Kasaba, 1997, s. 31).

1.4.2 Islamismus a jeho pojetí modernizace

Islamismus v této práci definuji podle Halduna Gülalpa jako „*politickou ideologii a hnutí legitimizující politickou akci na základě své vlastní interpretace islámu*“ (Gülalp, 1997, s. 53). Tento termín je často nahrazovaný pojmy „politický islám“ a „fundamentalismus“. Podle známého českého odborníka na islám Luboše Kropáčka „*islamismus je chápán především jako politický islám (al-islám as-sijásí) a zahrnuje teorii, tj. islámsky artikulované politické ideologie, a politickou praxi.*“ (Kropáček, 1996, s. 30). Islamisté se vztahují k ideálnímu obrazu prvotní ummy, kterou prezentují jako ideál vůči kritizované současnosti a východisko k její nápravě. Požadují, aby soukromý i veřejný prostor byl uspořádán a řízen na základě Koránem zprostředkovaného „Božího zjevení“. Formulují požadavek zavést islámské právo šaría či jeho prvky v právním systému společnosti a v normách soukromého a veřejného života (Ende, 2005, s. 681). Islamismus vnímá politiku a vlastní interpretaci islámu celistvě jako od sebe neoddělitelné,

přičemž svou interpretaci víry považuje za jedinou přípustnou a osobuje si tak „majetnictví pravdy“.

Islamisté používají termín „rozvoj“, nikoliv „modernizace“, která je často spojována s evropskou westernizací, dominancí či zaváděním nepřipustným novot (*bida*). Pojetí rozvoje a pokroku společnosti je explicitně podmíněno prosazením náboženských ctností v praxi a naplňováním „Božího zjevení“. To má probíhat v podobě duchovní kultivace (*tazkiyah*), jak na individuální, tak i na komunitní úrovni. Louise Cantori, autorka hesla „modernizace a rozvoj“ v *Oxford Modern Encyclopedia of Islam*, uvádí, že v pojetí Sayida Qutby je rozvoj dílem Boha a jeho odměnou za duchovní sebezdokonalování se:

„Je to právě důraz (islamistických teoretiků) na vztah mezi rozvojem a zjevením, který motivuje požadavek institucionalizace šaría, protože neexistuje ekonomický pokrok bez institucionalizace náboženských cílů“ (Oxford Modern Encyclopedia of Islam, 1995, s. 411-412).

Islamismus také postuluje zásadní kvalitativní rozpor a odlišnost mezi islámem a „Západem“ a odmítá tzv. dialog civilizací ve smyslu vzájemného dialogu náboženství. Slovy Haldun Gülalpa:

„... Islamisté akceptují eurocentrický pohled na esenciální rozdílnost mezi Západem a východem a reprodukují esencialistické předpoklady orientalismu“ (Gülalp, 1997, s. 60).

Vztaženo na příklad Turecka, islamismus a kemalismus si vzájemně poskytují obraz protichůdného společenského modelu, který ani v podstatě nemusí ve skutečnosti existovat, přesto legitimizuje vlastní ideologii demonizací vnímané charakteristiky svého protějšku (White, 2003, s. 29).

Narozdíl od islámského tradicionalismu či konzervativismu v Turecku, který často navazuje na anatolské tradice súfismu a synkretismu (např. Alevité - Bektášije), má islamismus nepochybně silnou panislámskou dimenzi nejen

v náboženství, ale i v politice. Nedávno zesnulý (2011) vůdce islamistického hnutí Necmettin Erbakan propagoval vytvoření ekonomického a politického svazku muslimských zemí a jednotného trhu jako protiváhu globálnímu kapitalismu, který v jeho očích Turecko ožebračoval a sloužil zájmům sionistů. Ekonomickou liberalizaci a integraci v globálním trhu, v 80. letech provedenou Turgutem Özalem, Erbakan považoval: *„za důsledek systematického a záměrného moderního kolonizačního úsilí imperialistických a sionistických sil na této zemi, které využívají nástroje finančního kapitálu a úroků...“* (Erbakan, 1994, s. 7).

Tradiční modernizační teorie předpokládá, že s postupnou urbanizací, industrializací a ekonomickou modernizací bude společnost také více sekularizována a role náboženství (a tedy i islamismu jako „politického islámu“) bude ustupovat. Obecná platnost této teorie je však empiricky stěží udržitelná. K formulaci a masovému rozšíření islamismu jako politické ideologie na Blízkém východě historicky dochází až ve 20. století právě s procesem modernizace. Významným předpokladem například vzestupu Muslimského bratrstva v Egyptě bylo rozšíření gramotnosti a základní vzdělanosti do širších vrstev, které umožnilo většímu okruhu lidí (mimo tradiční vrstvu ulema) číst a interpretovat Korán.

Vzestup politického islámu v Turecku se časově také prolíná s obdobím silící globalizace druhé poloviny 80. a v první polovině 90. let minulého století. Probíhá při současném zrychlení beztak intenzivní migrace z provinčních oblastí do měst, zvyšování mobility, vzdělanosti a rozšíření masových médií (Gülalp, 1997, s. 53). Tyto projevy modernizace neposílily sekularizaci společnosti. Naopak částečně napomohly nebo minimálně nebyly překážkou posílení islamismu, který byl spíše reakcí na dopady její turecké formy než pozůstatkem „předmoderní religiozity“. Zatímco ideologicky a organizačně islamistické hnutí existovalo už dříve, jeho schopnost mobilizovat velkou skupinu lidí byla v první polovině 90. let silnější než kdykoliv předtím.

Jak tedy politické, ekonomické a sociální změny v 80. letech, které byly do značné míry důsledky Özalových reforem a politiky, souvisely s posílením islamismu? Nový postoj státu k islámu v rámci ideologie Turecko-islámské syntézy, kterou přibližuji v podkapitole 3.6, legitimizoval islám jako základní element turecké identity a umožnil či přímo podpořil působení mnoha nábožensky orientovaných sdružení včetně islamistických. Současné tvrdé potlačení levicové a liberální opozice a v podstatě veškerého nezávislého tisku po vojenském převratu v roce 1980 vytvořilo podle Binnaz Toprak (Toprak, 2001, s. 2-3) určité ideové vakuum ve veřejném prostoru, které turecký islamismus vyplnil jako protestní platforma. Dalším faktorem byla skutečnost, že nárůst sociálních nerovností v důsledku (neo)liberální ekonomické politiky postihl ve značné míře voliče, kteří tradičně tíhli k spíše politické pravici. Tento elektorát pozitivně reagoval na antikapitalistickou a antiglobalizační kritiku strany Refah, nikoliv na kritiku levice. Šlo o „malého člověka z bazaru“, kterého nereprezentovaly ani odbory, ani velké profesní a podnikatelské svazy (Toprak, 2001, s. 3), propojené na zavedené politické strany. Tito malí obchodníci, tradiční řemeslníci či producenti, zaměřeni na zásobení vnitřního trhu, byli odstraněním dovozních bariér a přílivem masové spotřební výroby ze zahraničí razantně vystaveni nové globální konkurenci.

Turecký islamismus v osobě Necmettina Erbakana získal u této sociálně-profesní skupiny popularitu svou kampaní za ekonomicky a sociálně „spravedlivý řád“ (*adil ekonomik düzen*) a díky či navzdory svým utopickým prvkům a vágnosti měl ohlas také v přistěhovaleckých čtvrtích městských aglomerací. Refah těžila ze zhoršení sociální situace více než jiní, protože dokázala lépe komunikovat s voliči na lokální a individuální úrovni využíváním místních komunitních sítí (White, 2003, s. 7). Islamisticky či islámsky orientovaná sdružení poskytovala pro mnohé obyvatele těchto čtvrtí (*gecekondular*), původem z provincií, přímou materiální či sociální pomoc a apelem na solidaritu muslimské komunity i srozumitelnou „alternativu“ vůči

anonymnímu a málo solidárnímu prostředí velkoměsta a liberální ekonomiky. Refah a islamistická sdružení dokázaly reagovat na potřebu (konzervativní) orientace přistěhovalců z provincií, kteří se octli v novém, pro ně často příliš sekulárním a uvolněném prostředí velkoměst. Proces urbanizace je mnohem komplexnější a dlouhodobější než samotné přestěhování do velkoměstské aglomerace a mnoho z urbánních migrantů si udrželo původní způsob života a sociálních vztahů.

Refah vystupovala jako protestní strana zastupující rozdílné sociální vrstvy, které spojovala kritika kemalismu a islámská identita. Haldun Gülalp (Gülalp, 2001, s. 444-445) identifikuje tři hlavní skupiny: 1) malé a střední podnikatele (většinou z provincií), kteří se cítili znevýhodnění vůči byznysu navázanému na státní moc 2) profesní střední třída s muslimskou identitou 3) noví migranti do měst, kteří nenašli zakotvení v tradičních politických a sociálních strukturách. Refah se stala pro islámsky založené elity i ekonomicky marginalizované prostředkem k podílu na politické moci, lepšímu společenskému statusu či ekonomickým výhodám. V neposlední řadě Refah jako nevládní strana měla pověst „čisté strany“, protože nebyla spojena s korupčními skandály jako tradiční levicové i pravicové politické strany.

Pro hodnocení vzestupu islamismu v Turecku je důležité zdůraznit, že se nejednalo pouze o samotnou stranu Refah či její nástupce, ale o široké sociální a politické hnutí. To sice bylo na tuto stranu napojené, existovalo ale i nezávisle na ní před jejím vznikem i po jejím zákazu Ústavním soudem v lednu 1998. Součástí tohoto proudu byla islámsky orientovaná média, drobní a střední podnikatelé sdružení v asociaci MÜSIAD (*Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği*), charity a nevládní organizace i nezávislé skupiny aktivistů na lokální úrovni. Právě posledně dvěma jmenovaným Refah vděčila za pověst strany, která průběžně udržovala přímý kontakt s voliči v přistěhovaleckých čtvrtích tureckých velkoměst a byla receptivní k jejich problémům. Podle některých odhadů existovalo v roce 1995 v Turecku odhadem kolem 4000 nadací a sdružení nebo jejich

poboček s islamistickou orientací (Pusch, 2000, s. 480). Vzhledem k jejich počtu a rozmanitosti však není možné mluvit o „islamismu“ jako jednotném politickém hnutí a ideologii, jak dokládá ostatně i následné vyprofilování dvou programově různých nastupnických stran – AKP a Saadet Partisi. Turecký islamismu představoval spíše heterogenní sociální hnutí, jehož konkrétní politické cíle nejsou podobně jako u kemalismu zcela přesně definovány.

1.4.3 Tradice tureckého politického konzervativismu

Politická tradice konzervativní pravice představuje vedle kemalismu a islamismu třetí významný proud novodobé turecké politiky. Konzervativní středopravicové politické strany dominovaly na turecké politické scéně po většinu období od roku 1950 až dodnes. Rozbor charakteristik tureckého konzervativismu v této práci je potřebný proto, že konzervativní koncepce sekularismu a modernizace je v současnosti stále velmi vlivná a představuje bezprostřední východisko pro zkoumání myšlení Turguta Özala.

Turecký politický konzervativismus představuje poměrně široce definovanou politickou ideologii. Přes zánik původních a vznik nových středopravicových, konzervativně orientovaných politických uskupení v průběhu posledních více než 60 let lze identifikovat charakteristická témata a společné rysy jejich politiky. Strana Spravedlnosti (Adalet Partisi, AP), Strana vlasti (Anavatan Partisi, ANAP), kterou Özal založil a deset let vedl, Strana pravé cesty (Doğru Yol Partisi, DYP) a konečně i současná vládnoucí Strana spravedlnosti a rozvoje (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) byly a jsou středopravicové strany, které navazují na konzervativní tradici v novodobé turecké politice. Vyznačuje se především alternativním pojetím sekularismu, ekonomického systému a modernizace celkově, než jak byly definovány kemalisty.

Zakladatelkou této konzervativní tradice byla Demokratická strana (Demokrat parti, DP), která vznikla jako opoziční strana proti vládě jedné strany -

kemalistické Republikánské lidové strany (CHP). Řada čelných politiků DP předtím působila v řadách CHP a do řad opozice vstoupila v důsledku vlastní mocenské či ideové marginalizace v rámci této státostrany.

DP se dostala k moci po vyhraných prvních vícestranických volbách v roce 1950 a vládla deset let až do vojenského převratu v roce 1960, po kterém byla zakázána a její vůdce a premiér Adnan Menderes popraven. DP ve svých řadách spojila širokou koalici té části tureckého obyvatelstva, která byla z politických, ekonomických a nábožensko-kulturních důvodů opozičně naladěna vůči kemalismu a samovládě CHP. DP byla reprezentantkou odporu znevýhodněné provincie či *periferie* (*çevre*) a jejich elit proti politické dominanci kemalistického *centra moci* (*merkez*). Zastupovala tu část společnosti, která se v novém režimu cítila politicky, ekonomicky či kulturně marginalizována a také odmítala radikální sekularizační reformy. DP vystupovala jako reprezentant vrstev „opomíjených“ či přímo poškozovaných etatistickou ekonomickou politikou. Během své vlády zvýšila investice (dotace) venkovu, zavedla vyšší výkupní ceny zemědělských produktů a otevřela administrativní posty pro své stoupence, čímž sblížila státní moc a konzervativně orientovanou „periferii“. V DP se odpor vůči vládnoucímu republikánskému „establishmentu“ prolínal s opozicí vůči razantní sekularizaci a westernizační kulturní revoluci. Tato strana dokázala apelovat na široké obyvatelstvo jako autentický reprezentant „obyčejných lidí“ vůči „elitě“ - civilní a vojenské byrokracii.

I když přechod k vícestranickému systému a konec mocenského monopolu CHP po roce 1950 nepochybně přinesl více demokracie, podle G. Seuferta neznamenal zásadní posun v mechanismu politické legitimizace a ve vztahu státu, vládní strany a občanů. DP se považovala za jediného autentického reprezentanta národa – opět vnímaného víceméně homogenně, pro změnu z hlediska náboženského konzervativismu (Seufert, 2000, s. 30). Nová vládní strana opět vztahovala svou legitimitu k „lidu“, který byl ale nově označován

historickým a nábožensky zabarveným termínem *millet*, nikoliv kemalisty používanými výrazy *halk* či *ulus*.

Nuray Mert jako charakteristický znak tureckého politického konzervatismu uvádí jeho důraz na význam islámu v rámci kultury a identity:

„konzervatismus jako moderní politický směr zdůrazňuje společenský význam náboženství jako unifikačního faktoru, jako historického dědictví a elementu stability...náboženství přitom nevnímá jako soubor neměnných principů, ale jako hlavní součást kultury. Z hlediska konzervatismu není společenská změna nevíтанá, pokud není radikální a je doprovázená tradičními symboly a hodnotami“ (Mert, 2000, s. 77).

Konzervativní neboli středopravicové strany v Turecku usilovaly o politické a ekonomické změny statu quo, nikoliv o jeho „konzervaci“ a zachování. DP a tím méně její nástupkyně současně nepředstavovaly „antisystémovou“ opozici vůči kemalismu jako například monarchisté nebo později islamisté, protože nechtěly odstranit samotný republikánský systém ani většinu Atatürkových reforem v politické a právní oblasti. DP tak aktivně vystupovala i na obhajobu právního a konstitučního sekularismu. Po nástupu k moci například přijala zákon na ochranu památky Mustafy Kemala a podporovala jeho striktní uplatňování. DP a její ideové nástupkyně podle Hakana Yavuze zmírnily rozpor mezi republikánským státem a nábožensky orientovanou částí společnosti, způsobený radikálně sekularizační politikou Mustafy Kemala. V důsledku toho islám:

„byl reinterpretován a postupně integrován do rámce oficiálního tureckého nacionalismu. Tento proces nebyl jen islamizací tureckého nacionalismu, ale i turkifikací islámské tradice“ (cit. podle: Mert, 2000, s. 77).

Zástupci této konzervativní politiky se pro své nové chápání modernizace, sekularismu a konceptu národa v odborné literatuře označují za „Druhé

republikány“ (*İkinci Cumhuriyetçiler*). Podle vícero autorů opětovná akceptace a podpora islámu ve veřejné sféře, při současném zachování zásady politického a právního sekularismu, přispěly ke konsolidaci turecké demokracie. Yavuz v tomto smyslu mluví o „státotvorním“ charakteru středo-pravicového konzervativismu a připisuje mu zásluhu na integraci velké části turecké společnosti do rámce oficiální ideologie a politiky.

Podobně i Nuray Mert zdůrazňuje význam středopravicového konzervatismu pro širší akceptaci sekularismu praktikujícími muslimy na jedné straně a muslimské identity ze strany státu na straně druhé:

„Redefinice nacionalismu v nábožensko-kulturním pojetí posílila národní identitu a transformovala odcizení od sekularismu a státu směrem k větší loajalitě k němu... Středopravicový konzervativismus dal lidem šanci stát se členy moderní společnosti, aniž by museli obětovat své náboženské přesvědčení, které jim kemalistický modernizační projekt odepíral... středopravicové strany našly způsob, jak kombinovat jejich zbožnost s aspirací stát se moderním. Jejich politikové se stali určitými vzory. Žili moderním stylem a současně chodili do mešit a veřejně se modlili, čímž dodávali ostatním sebedůvěru, aby svou identitu definovali jako „moderní muslimové“ (Mert, 2000, s. 82).

Výše citovaní autoři Hakan Yavuz a Nuray Mert docházejí k závěru, že středopravicový konzervativismus v důsledku více posílil princip sekularismu v Turecku než politika kemalistického sekularismu, která vyvolávala odpor a opozici u části společnosti. Podobný názor vyslovil v obecné rovině i český sociolog a teolog Tomáš Halík. Ve svém proslovu *„Stanovisko k členství Turecka v Evropské unii“* uvádí s odkazem na radikální sekularismus:

„Snaha úplně vytlačit náboženství z veřejného života a udělat z ideologie sekularismu státní náboženství“ svým málo tolerantním postojem přímo *„provokuje a přitahuje náboženské fundamentalisty, např. radikální islamisty“* (Halík, 2006, s. 2).

Jak jsem se snažil přiblížit v této kapitole, kemalismus, islamismus a pravicový konzervatismu mají každý specifický pohled na minulost, přítomnost, různou vizi budoucnosti turecké společnosti a role islámu v národní identitě a veřejném prostoru. Přestože hranice mezi nimi není vždy ostrá a vzájemně se mohou ovlivňovat, či dokonce prolínat, častěji byly a jsou ve vzájemně konkurenčním vztahu. Žádná z těchto konceptualizací modernizace se nestala univerzální, i když každá o to svým způsobem usilovala. A každá z nich také dále prochází vývojem a redefinicí svými aktuálními nositeli.

Kapitola II: Proměny a kontinuita státní politiky sekularismu (1923-2010)

2. 1 Úvod

V návaznosti na předchozí kapitolu, ve které jsem popsal ideologická východiska kemalismu, islamismu, politického konzervatismu, popisují v této kapitole konkrétní politiku státu k islámu od vzniku Turecké republiky v roce 1923 do současnosti.¹⁸ Stručný historický přehled analyzuje jeho specifika v porovnání s obecnou definicí sekularismu a slouží také jako východisko pro zhodnocení a zařazení Özalovy politiky a myšlení v kontextu novodobé turecké historie. Následující historický přehled ukazuje, že státní politika sekularismu vůči islámu v Turecku nepředstavuje statický fenomén. Britský antropolog David Shankland považuje proměnlivost za její charakteristický rys v Turecku a v této souvislosti používá termín *shifting boundary* (*posouvající se hranice*) (Shankland, 1999, s. 44). Chápe jej jako opakované „posouvání hranic“ aktivní podpory a tolerance ze strany státu vůči islámu, jež závisí na aktuálních politických a společenských vlivech. Následující bližší pohled na historický vývoj ukazuje, že sekularismus v Turecku byl kontinuálně upravován a modifikován, často v situaci mocensko-politického konfliktu.

Jedním z jeho vyvrcholení bylo řízení u Ústavního soudu, který v červenci 2008 pouze nejtesnějším poměrem hlasů neschválil zákaz vládní Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) a politické činnosti sedmdesátky jejích předních představitelů, včetně premiéra Recepa Tayyipa Erdoğan a prezidenta Abdullaha Güla. Ústavní soud přesto AKP potrestal výrazným omezením státní finanční podpory za údajné „antisekulární aktivity“. Tento proces byl další z řady obdobných intervencí, svou povahou se nicméně podstatně lišil od všech

¹⁸ Při psaní této kapitoly mi byla velmi nápomocna odborná rada a recenze Petra Kučery, Víta Beneše a dalších dvou anonymních recenzentů odborného čtvrtletníku Mezinárodní vztahy, kde původně tento text s titulem „*Proměny a kontinuita ve vývoji tureckého sekularismu*“ v roce 2010 v pozměněné podobě vyšel.

předchozích, protože Ústavní soud poprvé řešil další existenci vládní strany, která navíc v demokratických volbách získala téměř polovinu voličských hlasů. Konfliktní téma vztahu politiky a islámu v Turecku se tak málem stalo klíčovým předělem pro jeho další politický a demokratický vývoj. Na první pohled se zdá, že zde opět vyvstává rozpor mezi islámem (šířeným demokraticky zvolenou stranou) a zásadami sekulárního státu, bližší pohled na vývoj tureckého sekularismu v této kapitole však dokládá, že politika AKP v tomto ohledu není v kontextu předchozího vývoje zásadně nová či odlišná. Období vlády Turguta Özala přitom představuje důležité období, kdy byl vztah státu k islámu nově přeformulován a mnohá z tabu prolomena.

Inspirací pro zakladatele Turecké republiky v čele s Atatürkem se stal koncept francouzského laicismu. Z francouzštiny byl také výraz „laicisme“ přejat do turečtiny pro označení sekularismu slovem *laiklik*. Podoba sekularismu v Turecku se nicméně podstatně liší nejen od obecného konceptu, ale i od svého francouzského vzoru. V rámci evropských zemí nelze mluvit o jednotném modelu sekularismu, najdeme zde různé formy sekularismu, místy dokonce i nominálně či fakticky privilegované postavení dominantní konfese. Specifika tureckého sekularismu jsou přesto evidentní (s určitou výjimkou Řecka) při jeho konfrontaci s následující definicí sekularismu francouzského historika René Remonda:

„Jedná se o přístup, že stát nepropaguje a ani nevyužívá náboženské myšlenky a symboly, nezasahuje do náboženských záležitostí jednotlivých komunit a zastává víceméně nestranný postoj bez privilegování některé z nich na úkor jiných“. (Remond, 2003, s. 217).

V rozporu s touto definicí etatizace náboženských aktivit byla a zůstává charakteristickou pro vztah státu a islámu v Turecku. To má přímý dopad na naplňování náboženských a menšinových práv příslušníků nemuslimských

komunit, jimž je sice poskytnuta plná svoboda vyznání, nikoliv však práva jako příslušníkům náboženských komunit, jak existují v rámci zemí Evropské unie. Tento stav je důsledkem snahy státu kontrolovat náboženství jako zdroj potenciálně konkurenční náboženské-etnické či společenské identity. Na základě interpretace Lausannské mírové smlouvy (1923), která po 1. světové válce potvrdila existenci státu v současné podobě, Turecko oficiálně uznává jako náboženské menšiny ortodoxní Řeky, monofyzitské Armény, syrské křesťany a Židy. Nepřiznává ale obdobný status žádné náboženské skupině Muslimů mimo sunnitský islám (jako jsou např. Alevité). Turecký stát omezuje působení i zmíněných nemuslimských etnicko-religiózních společenství, a to výrazněji než v osmanském období. V Turecku sice nepochybně existuje individuální náboženská svoboda, nikoliv ale rovné postavení konfesí a nestrannost státu vůči nim.

Křesťanským a dalším religiózním komunitám jako celku byla doposud po celou dobu existence republiky odepřena samostatná právní subjektivita a v různé míře omezen či komplikován výkon některých jejich komunitních práv (stavba kostelů, náboženské vzdělávání, vlastnictví majetku, veřejné aktivity). Tato situace je už tradičně předmětem kritiky v pravidelných hodnotících zprávách Evropské komise. Řecké ortodoxní církvi je například po nuceném uzavření semináře na ostrově Heybeliada znemožněno vzdělávat své vlastní duchovní, přičemž turecký stát tuto výuku v rámci státního školství (na rozdíl od studia islámské teologie) neposkytuje. Křesťanské církve se v minulosti kvůli svému nezajištěnému právnímu statusu staly opakovaně obětí majetkových konfiskací a dodnes je prostřednictvím různých administrativních předpisů omezováno jejich volné praktikování víry v rámci komunitních aktivit (European Commission, 2008, s. 18-25).

Pro další vývoj tureckého sekularismu je důležité sledovat, zda přímé zásahy státu do náboženského života budou posilovány či oslabovány a jak se podaří

zlepšit postavení křesťanských církví, Alevitů, šiitů a dalších náboženských komunit, jež jsou znevýhodněny tím, že stát je v některých případech oficiálně vůbec neuznává a neposkytuje jim obdobnou podporu jako sunnitskému islámu. Jisté pozitivní kroky, které Turecko v posledních letech v rámci přístupového procesu učinilo, zatím nepředstavují zásadní průlom v této oblasti.

2.2 Kemalistický sekularismus (1923-1950)¹⁹

Islám v době vzniku republiky (1923) představoval zdroj konkurenční alternativní identity a legitimacy starých elit, vůči nimž se revoluční nacionalismus a modernismus Atatürka a jeho společníků ostře vymezoval. Současně ale byl natolik významným společenským faktorem, že jej nový režim minimálně z praktických důvodů potřeboval určitým způsobem integrovat. Turecký stát přikročil v zájmu prosazení svého konceptu modernizace a nacionalismu k aktivní regulaci náboženského života, která určila etatistický charakter tureckého sekularismu.

Islám byl v době vzniku moderního Turecka velmi důležitým prvkem etnicky a také sociálně velmi různorodé postosmanské resp. turecké společnosti a tedy ústředním jednotícím faktorem při vzniku národního státu. Tehdejší etnická pestrost anatolské populace byla mimo jiné důsledkem masových migračních procesů, zejména ke konci Osmanského impéria a jeho teritoriálního ústupu z Balkánu a Kavkazu. V průběhu války za nezávislost proti Řecku a evropským velmocím využíval „Gazi“ Mustafa Kemal ve svých projevech atributy muslimské identity a víry k mobilizaci proti cizí intervenci a separatismu křesťanských Řeků a Arménů.²⁰ Konfesijní příslušnost byla při vzniku republiky chápána automaticky jako příslušnost k tureckému národu a striktně aplikována

¹⁹ Jsem si plně vědom, že mezi jednotlivými obdobími republikánského Turecka neexistovaly ostré předěly a proto daná období v následujících podkapitolách vymezuji a datuji orientačně.

²⁰ Označení „Gazi“, jež byl Atatürk jako vítěz tzv. osvobozovací války oficiálně označován, je původně čestným titulem islámského bojovníka za víru.

při realizaci organizované populační výměny s Řeckem po uzavření Lausannského míru v roce 1923. V jejím důsledku například musely Turecko opustit desetitisíce Gagauzů (turkické etnikum pravoslavného vyznání), z Řecka byli jako „Turci“ naopak přijati grekofónní a slavofónní muslimové.

V ústavě nově vytvořené republiky byl ostatně islám do roku 1928, do období radikálních sekularizačních reforem, definován jako oficiální státní náboženství. I poté byl ze strany státních institucí podporován a považován za součást kolektivní nacionální identity. Vzhledem k velmi úzké spjatosti náboženství a národní identity v procesu formování moderního nacionalismu lze nalézt v rámci evropských zemí asi nejbližší paralelu k tureckému modelu v současném Řecku a nikoliv ve francouzském laicismu, z něhož byl ve svém počátku turecký model myšlenkově a terminologicky odvozen. Vedení republiky v čele s Atatürkem zavedlo rozsáhlou regulaci islámu a ostatních konfesí právě s cílem prosadit svůj modernizační projekt a myšlenku homogenního a etnicky jednotného tureckého národa.

Navzdory využití islámské identity jako jednotícího prvku v boji za nezávislost se Atatürk v druhé polovině dvacátých let rozhodl pro radikální sekularizaci společnosti. Dosáhl potlačení vlivu islámu v politické, právní a veřejné sféře zejména zrušením instituce sunnitského *chalífátu*, zavedením sekulárního rodinného a občanského práva místo šarie, kompletním zrušením náboženských řádů a škol, ale i pomocí zákonů upravujících vzhled a oblečení Turků a vytvořením nového pojetí národní historie. Tato rychle a nekompromisně prosazovaná sekularizace společnosti byla realizovatelná pouze díky autoritářským metodám a politickému systému, v němž vůle jednoho muže byla směrodatná pro jednání státního aparátu i výchovu občana nové republiky.

Společně se sekularismem se hlavním ideologickým pilířem nově vytvořené

republiky stal nacionalismus. V rámci „šesti šípů“ (*altı ok*) byly nacionalismus a sekularismus od roku 1937 zakotveny v turecké ústavě jako její „neměnné“ články. Turecký sekularismus od počátku charakterizovala dominantní role a regulace náboženského života ze strany státu. Pirický v této souvislosti mluví o „jednosměrném systému“, kdy stát vytlačil vliv islámu mimo politickou, právní a veřejnou sféru, současně ale aktivně zasahuje do náboženského života, který se snaží nejenom kontrolovat, ale i aktivně usměrňovat v zájmu kontroly nad společností (Pirický, 2004, s. 59).

2.3. Proměny (1950-1980)

Po zavedení parlamentního pluralismu po druhé světové válce se státní politika sekularismu stala méně důslednou ve smyslu Atatürkova přístupu. Přestože stát si uchoval rozhodující vliv na společenské dění a náboženský život, byl v parlamentním systému nově více vystaven společenským tlakům. Poměrně monolitický stát, řízený vůlí a vizemi jednoho muže, resp. jeho „státostrany“ Republikánské lidové strany (CHP), začíná podléhat tlakům té části tradiční společnosti, která nepřijala Atatürkem autoritářsky prosazované vytlačení islámu ze společenského života a byla mimo přímou mocenskou kontrolu vojensko-byrokratických elit. Od druhé poloviny 40. let 20. století proto dochází k pozvolné korekci původního přístupu státu k islámu a posilování významu islámu ve společnosti.

Za určitý mezník politiky sekularismu je považován nástup Demokratické strany (DP) k moci po prvních soutěživých parlamentních volbách v roce 1950. Jak jsem uvedl v kapitole I, DP reprezentovala religiózní, převážně agrární a konzervativní, část turecké společnosti, kde Atatürkovy reformy neměly tak přímý dopad jako v městských centrech. Stala se hlavní představitelkou středopravicového konzervativismu. Přetrvávající význam islámu jako společenského faktoru v zemi však začala pod tlakem veřejných nálad

reflektovat i do té doby vládnoucí „státostrana“ CHP, která se dnes považuje za důsledně sekularistickou. Ještě ke konci svého mocenského monopolu na sklonku čtyřicátých let nicméně CHP začíná zmírňovat restriktce náboženského života. Z politických důvodů přestává ignorovat po staletí podporované náboženské cítění Turků, byť to s sebou neslo korekci Atatürkovy praxe sekularismu. V roce 1949, tedy ještě před prvními pluralitními parlamentními volbami, byla v Turecku opět oficiálně povolena pouť do Mekky (*hac*) a veřejně byly zpřístupněny hrobky (*türbe*), které slouží jako poutní místa. Po dvou desetiletích turecký stát také obnovil náboženské vzdělávání založením první teologické fakulty na Ankarské univerzitě a zavedením kurzů pro duchovní a kazatele (*İmam Hatip kürsleri*). Symbolicky významné bylo také obnovení svolání k modlitbě v arabštině, které už bylo rozhodnutím nové vlády DP. Imaginárně i kulturně se Turecko opět spojilo s muslimskou *ummou*, když rehabilitovalo Atatürkem potlačovanou arabštinu, jinak všude v muslimském světě používanou při svolávání k modlitbě a jako jazyk Božího zjevení.

V období po roce 1950 všechny vlády důsledně respektovaly Atatürkovy sekularizační reformy v politické a právní oblasti. Ve školské, kulturní a společenské oblasti však původní Atatürkovo pojetí sekularismu nebylo nadále důsledně uplatňováno. Politické strany, ale i armáda a kemalisticky orientovaný státní aparát, více respektovaly náboženské cítění velké části společnosti, což vedlo k podpoře a „zviditelnění“ islámu, často ve snaze získat volební podporu konzervativní části elektorátu. Stát fakticky rezignoval na prosazování důsledné sekularizace společnosti a začal aktivně podporovat a propagovat sunnitský islám v jeho institucionálně regulované podobě.

Tuto proměnu státní politiky lze dobře sledovat na vývoji ústřední instituce státu pro náboženství - Direktorátu pro náboženské záležitosti (*Diyanet İşleri Başkanlığı* – zkráceně označované „*Diyanet*“). Za vlády DP v letech 1950-60 se z relativně malého kontrolního úřadu začal transformovat v aktivního

propagátora sunnitského islámu a náboženského vzdělávání. Nárůst státní podpory islámu pokračoval i v dalších desetiletích a to navzdory krátkodobým politickým výkyvům, jako byl puč části armády proti premiéru A. Menderesovi (DP) v roce 1960 nebo následný opětovný návrat CHP k moci. Nárůst přímé podpory sunnitského islámu dokládá kontinuálně rostoucí rozpočet Diyanetu, počet jím finančně a personálně podporovaných nových mešit, tzv. Imam Hatip škol pro duchovní personál nebo nárůst počtu jejich absolventů a vydaných knih s náboženskou tematikou. V současnosti tento úřad zaměstnává téměř 90 000 osob (převážně duchovních), finančně podporuje provoz asi 77 000 mešit a modliteben, zajišťuje chod asi 5 000 náboženských škol a kurzů a ročně vydává milióny kusů náboženské literatury (Hermann, 2008, s. 240). Skutečnost, že tato masová podpora je přímo řízená a financovaná státem je tureckým specifikem, k němuž lze v rámci Evropy najít obdobu snad v Rusku a některých dalších zemích východní Evropy. Význam Diyanetu pro náboženský život v zemi umocňuje skutečnost, že v Turecku je zákonem znemožněno vytvářet politické strany či sdružení na náboženském základě. Konfesijní komunity nejsou státem oficiálně uznávány s výjimkou těch zmíněných v Lausannské mírové smlouvě. Úkoly Diyanetu jsou určeny speciálním zákonem o jeho činnosti, který musí respektovat i politické strany. V zákoně je explicitně uložena povinnost dbát na jeho „*nadstranickost a cíl posílení národní solidarity a jednoty*“ (Siyaset partiler kanunu, § 89).

Jak bylo popsáno v předchozí kapitole, přístup levicově-kemalistické CHP a středo-pravicové resp. konzervativní AP (Adalet Partisi), jako nástupkyně DP, k islámu se významně lišil v míře jeho aktivní podpory. Důsledkem toho byla jistá ambivalence politiky jednotlivých vlád či státních institucí ovládaných různými více konzervativními či důrazněji kemalistickými stranami ve vztahu k podpoře činnosti Diyanetu či ochrany a propagace osmanského nábožensko-kulturního dědictví. V tomto ohledu je nutné zmínit, že během koaličních vlád pod vedením Süleymana Demirela, jichž se v letech 1974-78 účastnila

islamistická Strana národní spásy (Milli Selamet Partisi, MSP), byla tato podpora zintenzívněna. Razantně na více než trojnásobek například během čtyř let stoupl počet *İmam Hatip liseleri* ze 101 na 334 (Shankland, 1999, s. 90). V tomto období byl nárůst podpory islámu ze strany státu obzvlášť zřetelný, celá 70. léta se nicméně nesou ve znamení jejího postupného posilování. Důležitý předěl z hlediska tolerance islamismu ze strany státních elit představovalo krátké působení islamistické MSP v koalici s kemalistickou CHP v roce 1974, které bylo důsledkem politického patu a ostré rivality mezi CHP a AP jako dvěma tradičními proudy turecké politiky. Tato „nesvatá koalice“ ideových protipólů ukazuje, že v této době nebylo vnímání sporů kolem role islámu v turecké společnosti tak vyhraněné jako o dvě desetiletí později.

2.4 Islám jako součást státní ideologie

Státní podpora islámu dosáhla největší intenzity v 80. letech 20. století. V tomto období lze mluvit nejen o zvýšení kvantitativním, září 1980 bylo i mezníkem podpory a instrumentalizace islámu. Míra státní angažovanosti při podpoře islámu po tomto období dokonce vedla německou turkoložku U. Stegemann k označení Turecka za „sunnitskou republiku“ (Ende, 2005, s. 237). Proaktivní přístup státu sledoval cíl kontrolované „(re)islamizace“ či přesněji řečeno „sunnitizace“ obyvatelstva. Cílem nově prosazované ideologie „Turecko-islámské syntézy“ bylo podporovat a propagovat islám a nacionalismus jako ideologický dvoupilíř společenského konsensu vůči nepřátelským ideologiím komunismu, kurdského nacionalismu a Chomejního revolučnímu islamismu (podrobněji viz kapitola 3.5).

Jedním z nových opatření státu bylo zavedení povinné výuky předmětu náboženské kultury a etiky (*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*) na základních a středních školách v roce 1982. Tento předmět se vyučuje dodnes a je zaměřen na osvětu a propagaci sunnitského islámu hanafíjského směru (včetně výuky

rituálních úkonů) a rozhodně nepředstavuje obsahově vyváženou výuku o náboženství obecně. V 80. letech byli žáci na tureckých základních školách dokonce známkováni za memorování súr Koránu a správné předvádění rituálních úkonů. Přestože v pozdějším období bylo od této praxe spíše ustoupeno, jednostranné zaměření náboženské státní výuky na sunnitský islám přetrvává. To v říjnu 2007 potvrdil i Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku (ESLP), který vynesl rozsudek ve prospěch stěžovatelky z řad alevitské náboženské komunity. Soud konstatoval, že *„výuka tohoto předmětu nesplňuje kritéria objektivity a pluralismu, potřebné pro vzdělávání v demokratické společnosti“* (ECHR, 2007). Rada Evropy následně podpořila oprávněnost požadavku, aby Alevité vzhledem k jednostrannému zaměření výuky mohli být na svou žádost od ní osvobozeni, jak je to od roku 1990 umožněno křesťanům a židům.

Povinná náboženská výchova a její jednostranné zaměření jsou bezpochyby v přímém rozporu s obecně definovaným principem sekularismu i přístupem Mustafy Kemala. Toto rozhodnutí bylo koncipováno a sankcionováno vedením armády, které po vojenském převratu v roce 1980 zaujalo pozici rozhodujícího mocenského faktoru v politickém dění.

2.5 Vzestup islamismu

Nový posun v náhledu armády a administrativy na islám a jeho veřejnou podporu souvisí s posilováním islamismu v Turecku v polovině 90. let. V kapitole I jsem přiblížil, jak islamismus prosazuje vlastní interpretaci náboženství za hlavní ideový regulativ společnosti. Islamisté v Turecku usilovali o revizi obsahu státní politiky vůči islámu, nikoliv ale o omezení samotné dominantní role státu, který měl islám a jeho tradice prosazovat ve všech aspektech společnosti. Vzestup islamismu v Turecku je spojován s nárůstem popularity Refah Partisi, vedené Necmettinem Erbakanem. Nejčastěji bývá

spojován s masovou vnitřní migrací do urbánních center, přiblížením politiky konzervativněji laděným širším vrstvám obyvatelstva provincií prostřednictvím médií, sociálními dopady ůzalem prosazené liberalizace hospodářství a nepochybně také se zmíněným nárůstem státní podpory islámu v 80. letech minulého století. Oficiální politika po vojenském převratu v roce 1980 sledovala cíl ideologické koheze společnosti vůči „nepřátelským“ ideologiím komunismu, kurdského nacionalismu a revolučního či radikálního islamismu. Pro státní úřady však další nárůst náboženských aktivit znamenal obtížnější možnost jejich kontroly z hlediska konformity s oficiálně podporovanou podobou islámu.

Strana Refah dosáhla vrcholu své popularity v lokálních (1994) a vzápětí i v parlamentních volbách (1995). V prvním případě zvítězila v šesti z patnácti největších tureckých měst (včetně Istanbulu a Ankary), ve druhém dosáhla celostátně největšího počtu hlasů (21,4%). Při vítězství v parlamentních volbách přesto získala pouze o málo více než poloviční počet hlasů jako středo-pravicové strany ANAP a DYP dohromady. Tento fakt dokládá, že vzestup její popularity v 90. letech byl ve značné míře na úkor levice, které hesly a programem ekonomické spravedlnosti přebírala sociálně chudší urbánní voliče (Gülalp, 2001, s. 442). Díky vzájemné nevraživosti a partikulárním mocenským zájmům středo-pravicových stran DYP a ANAP mohl N. Erbakan zaujmout post premiéra v koalici s pravicovou Stranou správné cesty (DYP), byť nezískal podporu více než čtvrtiny odevzdaných hlasů.

Nástup tohoto islamisty do úřadu premiéra vyvolal obavy o sekulární charakter státu a vlnu politického aktivismu sekulárně orientovaných sdružení, armády, špiček administrativy a širší veřejnosti. Erbakan usiloval nejen o zrušení některých restrikcí vnějšího projevu religiozity (nošení šátku ve veřejném prostoru) a další podporu islámu ze strany státu, ale i o reorientaci etatizující státní politiky, jejímž cílem mělo být aktivně usměrňovat společenskou morálku a primárně propagovat islámskou kulturu a identitu společnosti jako celku. Jeho

ideologie „Spravedlivého řádu“ (*adil düzen*) byla vágního a sociálně utopického charakteru. Odkazovala se na ideál prvotní muslimské ummy a slibovala odstranění sociálních nerovností a ekonomického vykořisťování, jak ze strany („sionisty ovládaných“) západní států a institucí, tak ze strany westernizovaných tureckých elit (Erbakan, 1994).

Erbakanovi se s ohledem na silnou kemalistickou opozici i koaliční složení vlády nepodařilo prosadit žádnou významnou legislativní či politickou změnu, která by podobu vztahu tureckého státu k islámu bezprostředně změnila. Jeho, z pohledu kemalistů, značně provokativní veřejné vystupování a kroky nicméně utvrdily kemalistickou elitu i sekulární část společnosti v tom, že představuje její skutečné ohrožení. Erbakan a tehdejší starosta Istanbulu R. T. Erdoğan prosazovali plán stavby mešit v symbolických centrech moderního Turecka – na Taksim (centrálním náměstí moderního Istanbulu) a v ankarské vládní čtvrti Çankaya. Premiér uspořádal večeri s vůdci oficiálně zakázaných náboženských řádů (*tarikats*) ve své rezidenci a jeho první zahraniční cesty vedly do Libye a Íránu a dalších zemí Blízkého východu, s nimiž deklaroval navázání úzkých vztahů. Hlavním požadavkem Erbakanova islamistického hnutí se stalo volné nošení šátku na školách a ve veřejných institucích.

Protireakce armády a kemalistické elity byla formulována v memorandu Národní bezpečnostní rady (Milli Güvenlik Kurumu, MGK) z 28. února 1997, které zahájilo proces vedoucí k jeho vynucené rezignaci, označované za „postmoderní puč“. Tento dokument obsahoval mimo jiné požadavek posílení státní kontroly nad náboženským vzděláváním a „očistu“ administrativy od islamisticky orientovaných osob (Pirický, 2004, s. 152-153). Refah i její nástupnická strana Fazilet Partisi byly Ústavním soudem zakázány. Některé formy státní podpory islámu byly omezeny, jako například podpora středních odborných škol s náboženským zaměřením (*İmam Hatip liseleri*), k jejichž rozmachu a popularizaci díky státní podpoře došlo v předchozím období. V roce 1997 dosáhl počet těchto škol čísla 601 s celkem 511 500 studenty, což

odpovídalo 9% všech žáků na středním stupni. Znevýhodnění jejich absolventů při přijímajícím řízení na vysokou školu mimo studium teologie způsobilo naopak útlum jejich činnosti. Početní absolventi těchto škol (celkem 9% středoškolských absolventů v roce 1996) pouze z menší části mohli najít uplatnění jako imámové či zaměstnanci *Diyanetu* a logicky hledali zaměstnání i ve státní administrativě. Dle kemalistů tím ale hrozila „plíživá“ islamizace společnosti. Spor o roli *İmam Hatip liseleri*, společně s otázkou akceptace muslimského šátku na školách a ve veřejných institucích, je i v současnosti indikátorem postoje politických sil k podpoře islámu a předmětem politických sporů. Výroky představitelů AKP, kteří hájili právo na nošení muslimského šátku i ve veřejných institucích, byly hlavním „důkazním“ materiálem obžaloby, která v roce 2008 usilovala o zákaz její politické činnosti.

3.6 Sekularismus a islám v poslední dekádě (2002-2011)

Kemalistický stát dlouhá desetiletí disponoval informačně-vzdělávacím monopolem, který umožňoval ideologickou dominanci nad společností a formování její kolektivní identity. Jak dále popisuji v této práci, Turecko se i za výrazného Özalova přičinění a v následných dvou dekádách výrazně transformovalo tak, že je stále obtížnější provádět státem řízenou ideologizaci a indoktrinizaci. Princip etatismu (*devletçilik*), jako klíčový předpoklad fungování sekularismu v jeho tradiční kemalistické podobě a jeden z klíčových principů kemalismu, byl nahrazen strukturálními změnami a související větší liberalizací a demokratizací Turecka. Vztah státu a společnosti, v jejímž rámci je islám významným sociálním faktorem, tím získal jinou kvalitu.

Kořeny těchto strukturálních změn jsou často připisovány politice Turguta Özala v 80. letech 20. století, kterou se podrobněji zabývám také v následující kapitole. Ekonomická liberalizace Turecka vedla k razantní expanzi soukromého sektoru a většímu kulturně-společenskému otevření společnosti

směrem navenek. Soukromý kapitál se stal významným faktorem v oblasti médií a podpory vzdělávání a oslabil monopol státu v této oblasti. S ekonomickým vzestupem a modernizací tureckého vnitrozemí se tak tzv. zelený (neboli „islámský“) kapitál stal aktivnějším sponzorem vzdělávacích či osvětových aktivit a přispěl ke vzestupu nových politických stran s islámskou orientací. Nástup alternativní politické elity Refahu a zejména od roku 2002 vládnoucí AKP, společně s tzv. muslimsky orientovanou podnikatelskou a intelektuální elitou, zpochybnil mocenský a ideový monopol kemalistické elity či státu obecně nad tureckou společností. AKP, která vznikla z reformistického křídla Refahu, se odlišila od této strany o poznání méně konfrontačním politickým stylem a prováděním demokratizačních reforem, což lze částečně připsat zkušenosti jejich vůdců z 90. let a opakovaným politickým zákazem. AKP se vyprofilovala jako pragmatická, ekonomicky úspěšná a do roku 2004 i výrazně proreformní strana, která masově oslovuje i voliče bez religiózní orientace.

Politiku AKP lze ztěžít označit za „islamizační“ a vedoucí k pozvolnému zavedení šaría, jak tvrdil spis obžaloby k jejímu zákazu u Ústavního soudu v roce 2008. Z hlediska důkazů se ostatně zakládal pouze na výrocích předních politiků AKP, které kritizovaly striktní omezení nošení šátku na vysokých školách a ve veřejných institucích nebo se vyjadřovaly k symbióze náboženských hodnot islámu a moderní společnosti. Obdobné výroky je běžné slyšet z úst některých konzervativně orientovaných politiků v Evropě. I když AKP provedla několik změn, které symbolicky či prakticky vedou k zdůraznění role islámu ve společnosti, tyto nejsou v historii republikánského Turecka zásadně nové ani nezpochybňují základy sekulárního politického a právního systému země. AKP například odstranila znevýhodnění absolventů *İmam Hatip liseleri* v přístupu na vysoké školy a zřídila post státního ministra pro náboženské záležitosti. S podporou dvou ze tří dalších parlamentních stran (DTP a MHP), a dle průzkumů i většiny veřejnosti, prosadila v únoru 2008

změnu ústavy, která měla umožnit nošení šátku v prostorách univerzit. Ústavní soud, kontrolovaný stoupenci kemalistického sekularismu, ji však vzápětí anuloval pro údajnou neslučitelnost s principem sekularismu, jak je definován v ústavě. Striktnost takového výkladu ústavy naznačuje skutečnost, že s výjimkou Francie je nošení muslimského šátku na univerzitách, v podobě prosazované AKP resp. tureckým parlamentem, přípustné ve všech zemích EU, byť žádná z nich není většinově muslimská.

Hlavním důvodem striktně hájeného zákazu ve veřejných institucích a na univerzitách je přesvědčení kemalistů, že symbolizuje islámskou identitu, právě v prostředí klíčovém z hlediska utváření modernizace země. Pro odpůrce též ztělesňuje útok na výlučně sekulární chápání emancipovaného a svobodného postavení ženy, ačkoliv sama AKP (z iniciativy a pod tlakem občanské společnosti) odstranila v tureckém právním řádu přetrvávající nerovnosti v postavení mužů a žen a zpřísnila trestní postih tzv. vražd „ze cti“.²¹

Zastánci kemalistického sekularismu chápou modernitu jako exklusivně západní či evropský produkt, který má být uplatňován se všemi jejími vnějšími atributy. Ve všezahrnujícím, možná až totalitním pojetí sekularismu jako *“filozofie života v Turecku”* (Yalçinkaya, 2008) není podle nich místo pro vnější individuální projevy islámské religiozity a tradice jako například nošení muslimského šátku. Kemalisté se obávají ovládnutí moci a veřejného prostoru konzervativní a religiózní částí společnosti, která nebude tolerantní ke svobodě jiných, tak jako kemalistická elita přes 80 let regulovala a omezovala některé veřejné projevy islámu. V tomto mnohodimenzionálním konfliktu jde také o mocenskou rivalitu dlouho dominantní kemalistické elity s AKP, jež reprezentuje původní politickou periferii.

²¹Podrobně k tématu právního zrovnoprávnění žen v Turecku viz studie “Sex and Power in Turkey” Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy, ESI Report 2007, Berlin - Istanbul

V Evropě se současná podoba sekularismu etablovala teprve po staletích konfliktů mezi církví a státem a existuje v různých dílčích podobách. Spor o podobu vztahu státu a islámu v Turecku není zcela nepodobný tzv. „Kulturkampf“ mezi státem a katolickou církví v Německu v druhé polovině 19. století, který dříve probíhal či doposud omezeně probíhá i v dalších zemích Evropy. Zjednodušeně řečeno politicko-kulturní konflikt v Turecku je veden o definici sekularismu, nikoliv pro nebo proti němu nebo o základech politického a právního systému. Jinak řečeno o míru sekularizace či profanace veřejného prostoru a společenských norem, roli islámu v identitě a kultuře.

Pro hodnocení míry „islamizace“ Turecka je důležité, nakolik praktická politika AKP využívá státní moci k plošnému prosazování své představy o roli islámu respektive definice sekularismu. Kemalisté, islamisté a v menší míře dokonce i „konzervativní liberál“ Özal považovali stát za nástroj dohledu a formování veřejné morálky a identity a je důležité sledovat, nakolik AKP pokračuje v této etatistické tradici. Je v tomto ohledu nynější Turecko stále sekulární zemí, i když jeho nová politická elita a její image je více muslimská a konzervativní? Reakce turecké veřejnosti na vyhocení mocenského sporu mezi kemalisty a AKP, demonstrována při parlamentních volbách v roce 2007 a také výsledek parlamentních voleb v roce 2011 naznačují, že její většina jako ohrožení demokracie více vnímá intervence armády do politického dění než údajné nebezpečí islamizace země.

Na druhou stranu časté tvrzení o Turecku jako „jediné sekulární muslimské zemi“ neodpovídá realitě.²² Přes omezení svého vlivu na tureckou společnost

²² Tento diskurs, často zastávaný evropskými liberály, byl silně zdůrazňován i americkými neokonzervativci v souvislosti s projektem demokratizace Blízkého východu po invazi do Iráku v roce 2003. V jeho rámci má Turecko sloužit jako pozitivní vzor pro země regionu - potvrzující možnost prosadit fungující demokratický politický systém ve většinově muslimské společnosti a současně udržet její prozápadní orientaci. V samotném Turecku je však tato myšlenka přijímána kontroverzně. Zastánci kemalismu v čele s vedením armády odmítají obdobné „ocenění“ specifické role Turecka, a to nejen ze zahraničně-politického hlediska (začlenění do strategie transformace v regionu prosazované USA). Ideologie kemalismu chápe Turecko nikoliv jako v první řadě „muslimskou“ či „umírněně muslimskou“

stát nadále masivně podporuje oficiální sunnitský islám, diskriminuje ostatní náboženská společenství a vůči náboženství nepřístupuje jako k „privátní záležitosti“ každého občana, ale více méně intervencionisticky. Stát nadále plní funkci aktivního podporovatele provozu a stavby mešit, organizátora a garanta povinné náboženské osvěty i vyššího vzdělávání a dohlázele nad otázkami víry, který reguluje a omezuje působení dalších konfesí na území Turecké republiky. Skutečnost, že současná vláda není lhostejná k veřejné roli islámu, dokládá i nárůst finanční podpory pro studium teologie a nárůst počtu studentů tohoto oboru (Arat, 2009, s. 16). Yeşim Arat dokumentuje množící se případy šíření nábožensky krajně konzervativních neboli patriarchálních představ o postavení žen ve společnosti, které jim vymezují určité specifické role a postavení. Někteří imámové, zaměstnanci státní administrativy či učitelé na školách svým jednáním či výroky propagují tyto nábožensky konzervativní normy z pozice své autority a narušují zásadu oddělení islámu a vzdělání či veřejné sféry, aniž by docházelo k jejich důslednému postihu nadřízenými. Díky vládě AKP a tradičně silnému klientelismu v turecké společnosti působí ve státních službách více stoupenců těchto názorů než během období dominance kemalistických stran a navíc tyto postoje nacházejí podporu na nejvyšších místech. Yeşim Arat přitom právě propagaci patriarchálních náboženských představ, které přisuzováním tradiční role omezují možnosti žen ve společnosti, považuje za hlavní existující problém současného prolínání náboženství a

ale jako sekularizovanou zemi, kde byl náboženský faktor ve veřejném prostoru potlačen ideologií západní modernizace. Bývalý náčelník generálního štábu turecké armády Y. Büyükanit se proto veřejně ohradil proti zdůrazňování role Turecka jako vzorového modelu „země umírněného islámu“ (moderate muslim country) ze strany USA a veřejně na nejvyšší úrovni žádal o změnu rétoriky. Podle názoru tureckého publicisty Soli Özela se část kemalistického establishmentu dokonce obává, že součástí plánu neokonzervativců i současné americké administrativy byla a je přímá podpora „umírněného islamismu“ v Turecku. Bez ohledu na podloženost těchto teorií je skutečností, že pojetí sekularismu kemalistické elity se neslučuje s americkým přístupem. Potvrzuje to i káhírský projev Baracka Obamy k „muslimskému světu“ 4. 6. 2009, v němž americký prezident mimo jiné uvedl: „vláda USA ochraňuje právo žen nosit hijab a bude postihovat ty, kteří ho popírají.“ Tento přístup je v příkrém rozporu s tureckou legislativou a místy i praxí, kde stát a přesněji stoupenci kemalismu postihují právě toto zahalování ve veřejných institucích včetně některých univerzit. Představitelé vládní Strany spravedlnosti a pokroku (AKP) myšlenku syntézy evropských politických hodnot a islámu deklarativně podporují, protože odpovídá jejich pojetí turecké identity a ústřední roli islámu v ní. Vzhledem k vnitropolitické citlivosti jsou však méně explicitní v její veřejné prezentaci.

politiky v Turecku. Částečným důsledkem tohoto vlivu může být i pokles zastoupení žen ve vedoucích pozicích o čtvrtinu v letech 1994-2006 (Arat, 2009, s. 14). Arat mluví o existenci „demokratického paradoxu“ v Turecku, kdy omezování striktního přístupu státu a rozšiřování individuální náboženské svobody může doprovázet zvýšení neformálního společenského tlaku. S ohledem na rozmanité místní podmínky a různou míru sekularizace lokálních komunit nelze mluvit o obecném trendu. Nicméně můžeme tvrdit, že akceptace politického a právního sekularismu ještě automaticky neznamená demokratický či tolerantní postoj k těm, jejichž vystupování či myšlení není v souladu s nábožensko-konzervativním viděním světa. Konzervativní většina často nerespektuje a netoleruje názor menšiny, pokud je s ní v konfliktu o morálních hodnotách.

V současném Turecku můžeme pozorovat i nové trendy, které mohou být inspirativní i v širším muslimském světě. Diyanet potažmo turecký stát se odhodlal k podrobnému přezkoumání autenticity vybraných hadíthů neboli výroků o životě Muhammada, které jsou pod označením *sunna* po Koránu druhým hlavním zdrojem muslimské víry. Cílem této částečné revize existující sbírky hadíthů je eliminovat ty, které jsou nesprávně připisovány Prorokovi Muhammadovi nebo interpretovány v rozporu s chápáním lidských práv, rovnosti postavení žen či realitě 21. století. Tuto státem iniciovanou snahu lze označit za pozitivní, i když z hlediska náboženského za ne zcela nekontroverzní.

Aktivní přístup k základním zdrojům víry vychází z teoretických děl a děl teologů Ankarské teologické fakulty, mimo dalších pověřených úkolem toto zkoumání a revizi provést. Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı či Yaşar Nuri Öztürk vycházejí z přesvědčení, že Korán i jednotlivé hadíthy (pokud jsou skutečně „autentické“) nemají být interpretovány jenom doslovně a bez ohledu na současný kontext, ani selektovány či zavrhovány na základě aktuálně definovaných

společenských „potřeb“ či poptávky. Korán a hadíthy mají být podrobně interpretovány v dobovém kontextu a z této interpretace vyvozené obecné principy, „věrné“ svatým textům, mohou být aplikovány v současné době jako nábožensky závazné (Körner, 2006). Tím má být zajištěna autenticita, původnost zdrojů víry a jejich interpretace v kontextu současné doby, nikoliv 7. či 8. století. I když Korán nemluví dnešním jazykem, ani o všech současných jevech a věcech, jedná se o nadčasové slovo Boží, jehož pochopení a interpretace musí zohledňovat dobu Prorokova působení. Dle slov představitelů Diyanetu a teologické fakulty nesmí dojít ke svévolné úpravě hadíthů jako autentických zdrojů víry. Profesor Mehmet Görmez, zástupce ředitele z Diyanetu, k tomu jako příklad uvedl: *„některé hadíthy zakazují ženám cestovat bez dovolení manžela...což ale není náboženský zákaz. Tyto výroky vznikly v době, kdy nebylo pro ženy bezpečné, aby cestovaly samy“*. Současně odmítá, že by cílem projektu byla „modernizace“ či reinterpretace islámu: *„Náš projekt neusiluje o radikální obnovu náboženství...ale chce pomoci našim občanům lépe porozumět hadíthům“* (Zaman, 29. 2. 2008). Diyanet také klade důraz na vzdělávání žen-duchovních (vaize), které jsou aktivně zapojovány do vysvětlování principů víry zejména v rodinných a manželských vztazích. Ty jsou v částech turecké společnosti stále zatíženy patriarchálními představami o roli ženy, zachování „cti“ a povinnosti být naprosto poddajná svému manželi, případně otci. Skutečnost, že do těchto kroků se pustil Diyanet v době vlády konzervativní AKP nepochybně přispívá k jejich akceptaci mezi tureckými věřícími, protože většina z nich je nebude interpretovat jako útok na islám či pokus o jeho sekularizaci. Jsou pravděpodobně motivovány přesvědčením jak muslimských teologů, tak i vedení Diyanetu potažmo AKP, že zvýší „přitažlivost“ a apel islámu v současné době. Tato aktivní revize hadíthů ze strany tureckých islámských teologů a Diyanetu bezesporu přispívá k posilování obrazu a skutečnosti specifické „turecké zóny“ islámu, jak o ní mluví Hakan Yavuz.

2.7 Závěr

Jak jsem popsal v této kapitole, vztah státu a náboženství v Turecku lze ztěžít označit za „sekulární“ ve smyslu působení státu jako neustranného a spíše pasivního aktéra, který přímo nezasahuje do náboženských záležitostí. I když turecký sekularismus dnes neexistuje v podobě, jaká byla tomuto pojmu původně dána Mustafou Kemalem, některé jeho strukturální charakteristiky přetrvaly. Na jedné straně je to silné ovlivnění etatismem a nacionalismem a současně i jeho jistá otevřenost vůči politickým a společenským vlivům, které umožňují jeho další transformaci.

V Turecku sice existuje oddělení politického a právního systému od přímého vlivu náboženství, opačně to však neplatí. Stát není sekulární ve smyslu své *neutrality* vůči jednotlivým konfesím, preferuje sunnitský islám a aktivně se angažuje a řídí správu náboženských záležitostí. Je úzce zainteresován na náboženské orientaci občanů, míře a vnějších projevech jejich religiozity. Turecký stát, narozdíl od mnoha jiných evropských zemí, považuje za důležité na občanských průkazech uvádět náboženskou příslušnost jeho držitele. Důvodem absence sekularismu v té podobě, jak jej známe z evropských zemí,²³ je vysoká míra etatizace náboženství – jeho státní kontrola a regulace.

Míra podpory islámu ze strany státu v průběhu posledních 80 let kolísala, ve své podstatě však vždy existovala až do současnosti, nehledě na změny vlád i vedení armády. Tuto skutečnost lze připsat významu a přitažlivosti islámu pro široké vrstvy obyvatelstva Turecka a jeho aktivní státní podpoře a propagaci jako součásti turecké nacionální identity a ideologie nacionalismu. Turecký nacionalismus si dodnes uchoval velkou relevanci napříč politickým spektrem a

²³ Jednotlivé země Evropské unie se značně liší mírou tolerance k vnějším projevům islámu i jeho institucionální akceptace a podpory. Existují různé modely, označované např. jako „liberální“ či „pasivně sekulární“ v Nizozemí a Velké Británii, kde je např. tolerováno nošení hijabu ve veřejných úřadech (včetně policistek a učitelek) a výuka islámu více podporována z veřejných prostředků. Odlišný přístup představuje „asertivně sekulární“ Francie, kde zákaz zahalování postihuje nejenom státní zaměstnance ale i studentky na půdě univerzit. Žádná ze zemí EU však nepodporuje aktivně určité vybrané náboženství, jak to činí Turecko.

ze všech původních šesti principů Kemalovy modernizace resp. kemalismu byl nejdůsledněji prosazen a je také klíčem k pochopení specifík tureckého sekularismu.

Kapitola III: Turgut Özal a jeho politické působení

3.1 Turgut Özal jako případová studie politiky modernizace a sekularismu

Cílem této kapitoly je analyzovat politické působení Turguta Özala (1927-1993) a jeho vliv na transformaci společnosti od kemalistického modelu do dnešní podoby. Zkoumání jeho reformní a praktické politiky slouží jako východisko k analýze, jak Özal definoval své chápání modernity a sekularismu, nakolik a v čem se vyhranil vůči kemalismu a islamismu a čím bylo jeho myšlení specifické a originální.

Osobu bývalého tureckého premiéra a prezidenta Turguta Özala jsem si jako předmět zkoumání zvolil hned z následujících důvodů. Jako jeden z mála čelních politiků po Mustafaovi Kemalovi své myšlení k oběma tématům utřídil do ucelené podoby, kterou veřejně prezentoval. Navíc se vlastní vizí do značné míry vymezil vůči tomuto „otci a učiteli“ tureckého národa, který více než kdokoli jiný ovlivnil vývoj Turecka ve 20. století. Jak dokládám v kapitole V, část turecké společnosti vnímá Özala jako historickou osobnost, která významným způsobem Turecko modernizovala a transformovala. Turgut Özal stál v čele Turecka celou dekádu (1983-1993), která je i netureckou odbornou literaturou vnímaná jako přelomové období jeho transformace. I mnoho historiků jej považuje za osobnost, která současné Turecko politicky a ekonomicky zásadně formovala a vytvořila tak určitý předěl mezi dvěma odlišnými historickými obdobími.²⁴ Z osobního subjektivního pohledu mě také zaujala

²⁴ Například Hugh Pope ve svém článku pro deník Independent reagujícím na smrt T. Özala uvedl, že „Özal vrchovatě symbolizuje dynamičnost, protiklady a rychlé tempo změn současného Turecka. Málo Turků pochybuje, že byl po Atatürkovi nejvlivnějším lídrem Turecké republiky od jejího založení v roce 1923...Özal ekonomicky a diplomaticky neúnavně tlačil neochotné Turecko na světovou scénu...Navzdory svým mnoha nedostatkům, zanechává Turecko mnohem více otevřené, tolerantní, demokratické a barevné než bylo“. Viz Pope, Hugh (1993): Turgut Özal – A Obituary, Independent, London, 19. 4. 1993, <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-turgut-ozal-1456191.html>

aktuálnost Özalových myšlenek pro současnou debatu o vztahu státu a náboženství v Turecku a proces jeho modernizace včetně vlivu vnějších vzorů.

Özalovo působení ve vrcholné turecké politice na následujících stránkách popisuji nikoliv striktně chronologicky, ale podle jednotlivých oblastí, tedy synchronně. Pro lepší přehled však na úvod uvádím periodizaci jeho politického působení, které jsem orientačně rozdělil na čtyři období:

První období začíná jeho vstupem do vlády na pozici ekonomického experta a končí vojenským převratem v září 1980, který představuje konec tzv. Druhé republiky. Özal v této době působil jako státní tajemník pro ekonomiku v úřadu premiéra Demirela (AP) s odpovědností realizovat program liberálních ekonomických reforem.

Druhé období trvalo od září 1980 do prvních popřevratových parlamentních voleb v listopadu 1983, které byly pouze velmi omezeně pluralitní. Özal v této době zastával post vicepremiéra pro ekonomiku v rámci armádou dosazené „vlády odborníků“. V podmínkách vojenské diktatury dokázal realizovat program ekonomických reforem, dohodnutý jako podmínka půjček s MMF a Světovou bankou.

Třetí období je vymezeno volbami v listopadu 1983 a přelomem následujícího desetiletí. Özal v roce 1983, v rámci velmi omezené politické soutěže tří stran, výrazně vyhrál jako jediný představitel „civilní“ politiky vůči stranám protěžovaným armádou. Zisk 45% hlasů a parlamentní většiny pro Stranu vlasti (Anavatan Partisi, ANAP) mu umožnily na osm let ovládnout civilní sféru turecké politiky. Na přelomu 80. a 90. let se jeho politický vliv dále rozšířil i na úkor vedení armády, když omezil její vliv na formulaci domácí a zahraniční politiky. Popularita ANAP jako vládní strany a Özala osobně však mimo jiné v důsledku rostoucí inflace a korupčních skandálů klesá. Lokální volby v roce 1989 znamenaly výrazné oslabení ANAPu a Özala osobně.

Čtvrté období se vyznačuje oslabením Özalovy role v turecké politice a funkci prezidenta (zvolen v roce 1989), navzdory jeho pokusu posílit prezidentské pravomoci. Do čela ANAP se prosadil Mesut Yılmaz a parlamentní volby v říjnu 1991 vyhrála opoziční Strana pravé cesty (DYP) v čele s dlouholetým Özalovým rivalem a bývalým premiérem Demirelem. Özal se ve svém prezidentském období soustředil zejména na oblast zahraniční politiky, protože v prezidentské funkci stále disponoval značnými kompetencemi. Politické působení Özala končí jeho smrtí v dubnu 1993.

3.2 Osobnost Turguta Özala

Turgut Özal je považován za reprezentanta konzervativního proudu turecké politiky, jak se zformoval v Demokratické straně (DP) a následně Straně spravedlnosti (AP). Navzdory jisté kontinuitě tohoto myšlenkového proudu od 40. let 20. století, Özal byl specifickým politikem z hlediska domácí i zahraniční politiky. Pro lepší pochopení jeho politiky a myšlení je vhodné přiblížit jeho osobnostní profil, kariérní dráhu a získané zahraniční zkušenosti.

Özal byl mnohohrstevnou osobností a svými aktivitami či kontakty zasahoval do mnoha oblastí turecké společnosti. Sám sebe označoval za liberála z hlediska pohledu na roli státu vůči jednotlivci, společnosti a ekonomické aktivitě. Současně byl také praktikující muslim, který vykonal pouť (*hac*) do Mekky, dodržoval pět sloupů víry a byl také členem náboženského bratrstva (*tarikati*) Nakşibendija²⁵. Svým vzděláním a profesním pozadím nebyl součástí kemalistické elity, která ovládala Tureckou republiku od jejího vzniku. Byl prvním tureckým prezidentem, který nevzešel z armády ani primárně z byrokratické

²⁵ Tento náboženský řád patří společně s *Nurcular* Fethullah Gülena k „politicky“ nejvlivnějším tarikati, které se snaží svůj vliv šířit i mimo své členy a stoupence. Narozdíl například od *Mevleviji* neprovádějí její členové pohybové či zvukové náboženské rituály a ani nemají ústřední místo uctívání či praktikování svých obřadů. Členové Nakşibendije jsou na druhou stranu více ortodoxní a trvají na striktním dodržování pěti sloupů víry. Členové toho řádu hráli významnou roli v islamistických stranách a zejména osobou Turguta Özala také ve straně ANAP.

elity, byť léta působil jako ekonomický technokrat ve státní správě. Publicista Cengiz Çandar, který působil jak blízký Özalův poradce, uvádí:

„(Özal)... se stavěl proti většině principů režimu, který ovládal stát. I když byl prezident, působil proti tomuto (kemalistickému) „státu“, a když zemřel, nebyl pochován na státním hřbitově, ale blízko těch, které stát popravil, jako byl A. Menderes“ (Sever, 1993, s. 103).²⁶

Turgut Özal se narodil 13. října 1927 v středoanatolské Malatyi, ve spíše periferní provincii soudobého Turecka, jako nejstarší ze tří synů v rodině bankovního úředníka a učitelky. Rodinné prostředí mělo nepochybně zásadní vliv jak na Özalovu konzervativní orientaci po otci, tak i otevřenost západním a vlivům, jejichž nositelkou byla jeho na svou dobu emancipovaná matka, která pracovala jako učitelka. Vysokoškolské studium absolvoval v oboru elektroinženýr na Istanbulské technické univerzitě (1950). Zde se také seznámil se Süleymanem Demirelem, který jej později přivedl do řad AP a k vysokému postu ve státní správě, když byl v roce 1967 jmenován do vedení státní plánovací komise. Po ukončení vysoké školy Özal rok studoval jako stipendista v USA ekonomiku energetiky. Právě tento roční studijní pobyt výrazně zformoval jeho (neo)liberální pojetí ekonomiky a obdiv ke Spojeným státům. Byl také důležitý z hlediska jeho pozdějšího zahraničního angažmá v letech 1971-73 jako poradce pro Světovou banku. Před vstupem do politiky Özal profesně působil ve státním aparátu v oblasti řízení energetiky a vyučoval matematiku na Středovýchodní technické univerzitě v Ankaře (ODTÜ). Po návratu ze Světové banky působil jako řídící manažer v privátním sektoru (1974-1979), mimo jiné pracoval pro holding rodiny Sabancı.

Uvedený stručný výčet ilustruje, že Özal byl osobně, profesně a politicky ukotven v různých sociálních prostředích turecké společnosti a nadto

²⁶ Zajímavým detailem je, že při jeho pohřbu byl členy Nakşibandije prováděn náboženský rituál evokace Boha *zıkr*.

disponoval cennými zkušenostmi a kontakty ze zahraničí. Podle Sedata Laçinera měl Özal pro politika také cennou vlastnost, že „*dovedl jednat s každým bez ohledu na jeho ideový či politický background*“ (Laçiner, 2009, s. 5). Svým osobním i profesním profilem nebyl typickým prototypem „kariérního“ tureckého politika své doby a zasahoval do různých prostředí vnitřně silně diferencované turecké společnosti. Současně však do značné míry dokázal přemostit tradiční rozdělení mezi „centrem“ a „periferii“ a apelovat na velkou část společnosti jednak svou muslimskou a antietatistickou, tak i prozápadní orientací a zkušenostmi technokrata, mimo jiné z USA. Pozitivním rysem Özalovy osobnosti byla také jeho schopnost myslet nad rámec každodenní politiky a nabídnout dlouhodobou optimistickou vizi. Jak například dokládá jeho projev na ekonomickém kongresu v červnu 1992, v němž si svým vizionářstvím nezadal s Mustafou Kemalem:

„Řeknu vám, že hlavní cílem Turecka v příští dekádě je stát se jednou z deseti či patnácti nejvíce rozvinutých zemí. Turecko musí vstoupit do první ligy... Pokud neuděláme vážné chyby, 21. století bude stoletím Turků a Turecka“ (Mango, 2004, s. 93).

Pragmatický osobnostní profil, neideologický, spíše praktický pohled na svět a ukotvení v různých „milieu“ mu umožnily, aby v politice přestál i politické zemětřesení, jakým byl vojenský puč z 12. září 1980 a následně působil jako integrující politická osobnost. Přestože v roce 1979 kandidoval na listině islamistické (a po vojenském převratu zakázané) MSP, o dva roky později byl angažován vojenskou vládou, aby vedl její ekonomickou politiku. Özal patřil k obdivovatelům ekonomického liberalismu a americké společnosti, a proto byl armádou považován za garanta prozápadní orientace země. Özal po vojenském převratu vstupuje na politickou scénu jako ekonomický odborník s důvěrou mezinárodních finančních institucí a především USA, na jejichž úvěrech bylo Turecko silně závislé. Ve vládě řízené armádou mu byl svěřen

post místopředsedy pro ekonomické záležitosti. Jeho politická kariéra však měla teprve začít.

3. 3 Vojenský puč 12. září 1980

Turecko se koncem 70. let nacházelo v hlubokých ekonomických problémech a zažívalo silné sociální nepokoje. Během této dekády se turecká politika silně polarizovala a částečně i radikalizovala, jak ve směru socialistických myšlenek, tak i nárůstem islamismu a nového druhu radikálního nacionalismu. V zemi výrazně vzrostlo politicky motivované násilí, kterému státní moc nebyla schopna účinně čelit. Druhá polovina 70. let 20. století se nesla ve znamení silné ekonomické krize, která bezprostředně souvisela s prvním a druhým ropným šokem v letech 1973-4 a 1979. Zvýšení ceny této suroviny na světovém trhu v důsledku arabského politického bojkotu vedlo k prudkému zhoršení obchodní a platební bilance Turecka. V roce 1979 dosáhla inflace, vyvolaná v této situaci velmi volnou monetární politikou tureckých vlád, úrovně 90 %.

V patronsko-klientelistickém politickém systému se při snižování vládou disponibilních prostředků zostřovaly konflikty o jejich přerozdělování. Politické strany nebyly připraveny kráti státní subvence a výdaje svým voličským skupinám, některé z nich dokonce neměly zájem na důsledném postihu a vyšetření politicky motivovaného násilí krajně pravicových skupin. Tyto krizové jevy se vzájemně posilovaly a vytvořily situaci, kdy se armáda rozhodla radikálním způsobem opět přímo zasáhnout do politického dění.

Velení turecké armády v čele s generálem Kenanem Evrenem se rozhodlo provést 12. září 1980 vojenský převrat. Převzetí moci sledovalo podle rozhlasového projevu K. Evrena za cíl: *„Zajistit jednotu země a národa, práva a svobody obyvatel, bezpečnost, ochranu majetku a prosperitu a vládu zákona...“*. Podle této rétoriky byl zásah a vyhlášení výjimečného stavu reakcí

na „nejhorší krizi v naší zemi, která ohrožuje samotnou existenci státu a národa“, které je vystaven kvůli neschopnosti a nezodpovědnosti politických elit (Ahmad, 1993, s. 182).

Podobně jako v předchozích případech (1960 a 1971) velení armády opíralo svojí intervenci o sebedeklarovanou roli strážkyně republiky, kemalismu a jednoty země, explicitně zakotvenou i v článku č. 34 Zákona o ozbrojených složkách. Pučisté v čele s generálem Evrenem rozpustili vládu, parlament, politické strany, odbory i většinu zájmových sdružení a jako vrcholný mocenský orgán vytvořili Národní bezpečnostní radu (MGK). Razance a komplexnost převzetí moci armádou a potlačení veškerých opozičních politických a zájmových aktivit činí vojenský převrat z 12. září nejradikálnějším zásahem tohoto druhu v historii republikánského Turecka. Nebyl namířen pouze proti jedné (právě vládoucí) politické straně, ale proti všem významným politickým silám a většině velkých zájmových sdružení jako byly nezávislé odbory, profesní svazy a další organizace, které v očích velení armády narušovaly kemalistický systém a stabilitu země. Velení armády odvolalo i volené starosty a místní zastupitelstva a na jejich místo dosadilo vojenské představitele. Vůdcům a předním funkcionářům politických stran byl vydán desetiletý zákaz působení v politice (viz dále) a proti některým z nich (N. Erbakan, A. Türkeş) zahájila prokuratura trestní stíhání. Média, školy a univerzity byly podrobeny přísné kontrole a cenzuře ze strany nově zřízených institucí jako Rada pro vysoké školství (YÖK) a Rada pro televizní a rozhlasové vysílání (RTK). I když podobně jako u předchozích převratů velení armády nezamýšlelo převzít moc trvale, usilovalo o hluboké změny v politickém systému, které měly posílit kemalistický stát a znemožnit opakování předpřevratové krize.

Během jednoho roku vlády vojenská junta zatkla 122 600 osob a vynesla 3600 rozsudků smrti, z nichž 15 bylo provedeno (Zürcher, 2003, s. 294-5). Tato drastická opatření pomohla eliminovat politicky motivované násilí a stabilizovat ekonomiku, represe v podobě věznění, mučení, ztráty zaměstnání však plošně

postihly desetitisíce osob, jejichž jediným „přečinem“ byl často jejich politický aktivismus. Armáda se snažila po 12. září 1980 restaurovat kemalismus jako dominantní státní ideologii. Nicméně tento kemalismus neměl podle některých názorů mnoho společného s jeho původním „atatürkovským“ konceptem. Byl prozápadní, proamerický a otevřeně prokapitalistický, na rozdíl od kemalismu vůdce levice B. Ecevíta v předchozích letech. Jeho antikomunismus byl reakcí na sovětskou invazi do Afghánistánu a problém s domácími, krajně levicovými skupinami. Tento upravený kemalismus definoval nový specifický vztah k islámu.

„... byla to neutrální a pragmatická ideologie, která postrádala neměnné principy“ a současně „konzervativně-kapitalistická reinterpretace kemalismu“ (Laçiner, 2009, s. 1 a 4).

Armádou jmenovaní experti vypracovali novou ústavu, jež i po mnoha novelizacích v základu platí dodnes. Byla přijata v listopadu 1982 referendem s povinnou účastí, na kterou armáda dohlížela. Ústava z roku 1982 posílila exekutivní pravomoci prezidenta a potvrdila kontrolně-řídící funkci nových, armádou ovládaných institucí, jako Národní bezpečnostní rada (MGK) a Rada pro vysoké školství (YÖK). Prezidentem byl současně na sedm let zvolen Kenan Evren. V preambuli turecké ústavy z roku 1982 byla explicitně zdůrazněna role armády jako:

*„neoddělitelné složky tureckého národa, která byla (národem) zavolána, aby zakročila v operaci z 12. září a vytvořila tuto ústavu.. .z důvodu hrozby rozvrácení věčné turecké vlasti a integrity národa“.*²⁷

²⁷ Jak ukázalo referendum o ústavních dodatcích, konané z popudu AKP 12. září 2010, na den přesně 30 let po vojenském převratu, většina (přesně 58%) Turků se domnívá, že zásah armády nebyl legitimní a její představitelé včetně generála Evrena by se měli soudně zodpovídat za své jednání.

Vedení armády předpokládalo, že po stabilizaci situace a potlačení odporu předá moc zpět do rukou civilní vlády, kterou bude úzce kontrolovat. Za tímto účelem byl v březnu 1983, po oktrojování ústavy a instalování Kenana Evrena do úřadu prezidenta, přijat restriktivní zákon o politických stranách. Tento zákon potvrzoval zákaz politické činnosti vybraných politiků a registraci politických stran podmiňoval souhlasem MGK, tedy vedení armády. Jejich činnost byla striktně regulována a nábor členů omezen například zákazem zakládat místní organizace na venkově či mládežnická sdružení. Státním úředníkům, studentům a učitelům bylo dokonce členství ve stranách úplně zakázáno (Zürcher, 2003, s. 296). Volební systém s posílenými většinovými prvky měl dále přispět k homogenizaci a stabilitě stranického systému, který měl být podle představ generálů složen pouze z loajálních velkých stran. Představitelé armády chápali roli nově vytvořených politických stran jako podporovatelů jednoty a stability, nikoliv jako reprezentantů specifických zájmů společenských skupin či politických ideologií, které tuto jednotu narušovaly. Jejich cílem byla depolitizace společnosti, která se měla zbavit starých politických elit a vykročit do nové éry, kde společný „národní zájem“ a stabilita měly převážet nad partikulárními zájmy a politikou ve vlastním slova smyslu. K tomuto cíli sloužil i striktní dohled nad univerzitami a médii, zákaz odborů a přísná cenzura tisku.

3.4 Strana vlasti (ANAP) jako případ konzervativní politiky *sui generis*

Z patnácti žádostí politických stran o registraci vyhověla MGK do parlamentních voleb v listopadu 1983 pouze třem. Jednalo se o Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP), vedenou penzionovaným generálem Turgutem Sunalpem, Halkçı Parti (HP), vedenou Necdetem Calpem a Anavatan Partisi (ANAP), vedenou Özaalem. S ohledem na silnou a otevřenou podporu armády pro MDP a v menší míře HP podpořili ANAP při volbách v listopadu 1983 odpůrci vlivu generálů v turecké politice a část z nich v této straně našla nové politické působiště. Díky nově

zavedenému volebnímu systému ANAP překvapivě získala většinu křesel v parlamentu, i když její zisk 45,1 procent hlasů byl nižší než součet obou ostatních stran dohromady.

ANAP představovala poměrně širokou koalici pravicového spektra turecké politiky. S ohledem na nemožnost ostatních stran obnovit své fungování v podmínkách vojenského režimu, našli jejich zástupci a voliči jisté ukotvení v ANAP. Jednalo se o stoupence a voliče středo-pravicové a konzervativní AP (které byl sám Özal členem), zakázané islamistické MSP i krajně nacionalistické MHP (Zürcher, 2003, s. 297). Jak jsem blíže uvedl v kapitole I, středo-pravicové strany se definovaly jako programová a ideová alternativa vůči kemalistické CHP, státní byrokracii a armádě. Strana vlasti (ANAP), založená a vedená Özalem, však s ohledem na okolnosti představovala specifický politický styl v rámci tradice konzervativní politiky, který vyplynul právě z výše popsané situace po vojenském převratu v roce 1980. Özal byl jmenován členem vlády řízené Vojenskou radou a pověřen implementací ekonomických reforem v souladu s požadavky MMF. Díky úspěšné stabilizaci ekonomiky v relativně krátkém čase, které souviselo i s potlačením nepokojů v zemi a se zákazem činnosti odborů, získal Özal určité renomé uvnitř i vně popřevratového režimu. Povolení politického působení ANAP ze strany MGK by nebylo bývalo možné bez vzájemné akceptace a spolupráce s armádou, či pokud by Özal ANAP profiloval v opozici k vojenskému režimu. Na druhou stranu za své volební vítězství vděčil i náladě obyvatelstva, jehož stále větší část žádala návrat k civilní vládě.

Özal byl součástí nového režimu, byť s jeho ostatními složkami byl v mocenském konfliktu. Přijal diskurs generality s ohledem na důvody a oprávněnost vojenského převratu jako „prevence anarchie a teroru“ a veřejně se nikdy vůči němu kriticky neprofiloval. Podle jeho slov *„k vojenské intervenci z 12. září 1980 došlo, protože stát nebyl nadále schopen vykonávat své funkce, když politická polarizace degenerovala v ozbrojený boj“* (Özal, 1991, s. 301).

Özal, podobně jako generál Evren, zdůrazňoval potřebu politické stability, smíření a opuštění „ideologické politiky“ po období vyhocených stranických a sociálních konfliktů. Prezentoval se jako představitel „nadstranické politiky“ a sjednotitel různých politických proudů.

„ANAP odmítla od začátku dichotomii (mezi pravicí a levicí – pozn. autora) zděděnou z minula...a jako své východisko zvolila všeobecné smíření. Přijala do svých řad stoupence starých politických hnutí, aby vytvořila s jejich účastí novou syntézu...” (Özal, 1991, s. 305).

Süleyman Demirel, Özalův politický rival a bývalý předseda zakázané AP, posměšně označil ANAP za „obchodní dům ideologií“ z důvodu její ideologické nevyhraněnosti (Mert, 2000, s. 56).

ANAP vystupovala se silným apelem na turecký nacionalismus ve smyslu sjednocení politicky polarizovaného a rozděleného národa neboli „vlasti“ (*anavatan*). Narozdíl od konzervativních předchůdkyň DP a AP téma pluralismu neboli „demokracie“ a (sociální) „spravedlnosti“ (*adalet*) ANAP výrazně netematizovala. ANAP chtěla působit jako „melting pot“ pro různé politické názory a absorbovat stoupence a zájmové skupiny spojené s předpřevratovými politickými stranami, které měl zastřešovat turecký nacionalismus, ideologie Turecko-islámské syntézy a vize ekonomického „dohnání“ Západu. Nuray Mert k tomu poznamenává:

„ANAP chtěla svést od politické ideologie a spojit různé ideologické proudy pod jednou střechou... byla schopná se prezentovat jako zachránce země po násilných střetech mezi levicovými a pravicovými radikály. Jako strana politické jednoty namísto ideologických rozběrů, které se snažily zemi rozdělit a zničit... ANAP použila proti svým rivalům heslo „národní jednoty a integrity“ jako nejčastější téma pravicové politiky“ (Mert, 2000, s. 71-72).

Jak bude popsáno v další podkapitole, Özalovem podporovaná ideologie Turecko-islámské syntézy vycházela z této politické pozice a situace. V ANAP pod Özalovým vedením se část konzervativní pravice sblížila s kemalismem, byť v některých aspektech byla stále proti jeho elitě v armádě a státní byrokracii kriticky naladěna. Tento vývoj byl umožněn větší ideologickou flexibilitou ze strany armády a omezením pluralismu po roce 1980 i 1983.

Ve velmi omezené soutěži tří politických stran během parlamentních voleb v roce 1983 Özal získal podporu velké části obyvatelstva, které odmítalo „nové“ politické strany zformované pod přímou kuratelou armády. Özal vystupoval jako představitel „civilní“ politiky. Jeho liberalismus byl definován především ekonomicky snahou o prosazení liberalizace trhu a odporem vůči silnému státu. Současně je z dnešního hlediska problematické označit Özala za prototyp prodemokratického politika, protože sám bránil obnově politického či lépe řečeno stranického pluralismu, jaký v Turecku existoval před převratem v roce 1980. Özal neměl zájem na obnově konkurenčního politického prostředí, minimálně do doby prosazení svých klíčových reforem. Z pochopitelných mocenských důvodů mu vyhovoval zákaz politické činnosti jeho rivalů Süleymana Demirela, Arpaslana Türkeşe či Bülenta Ecevita a neúspěšně se jej snažil v roce 1987 prodloužit. Özal také neváhal manipulovat volebním systémem v roce 1987 tak, aby mu i klesající popularita dovolila udržet parlamentní většinu k vládnutí.

Prioritou samotného Özala přinejmenším v první polovině jeho vlády byla důsledná a rychlá implementace ekonomických reforem a liberalizace, nikoliv posílení demokratického systému v Turecku. Soutěž politických stran a systém parlamentní demokracie naopak představoval prostředí, v kterém byly strukturální ekonomické reformy mnohem obtížněji prosaditelné. Özalovým přístupem bylo ignorovat hlas respektive protest většiny proti zaváděným reformám, protože byl hluboce přesvědčen o jejich nezbytnosti a správnosti. Tento přístup byl do značné míry pochopitelný, protože řešení ekonomické krize

Turecka brzdily nejen sociální požadavky odborů, ale i strnulost státní byrokracie a etablované zájmy části byznysu, který profitoval ze subvencí a celních bariér, chránících domácí trh před konkurencí.

Özal dokázal popřevratový politický systém využít jako vhodný rámec pro prosazení své vize ekonomických reforem. Represivní zákony proti svobodě vyjadřování a protestu, mediální cenzura, zákaz působení odborů, většiny politických stran a klíčových politiků mu umožňovaly prosadit hluboké reformy bez většího odporu. Jednalo se o nepopulární opatření jako zmražení a snižování platů, snížení subvencí a propouštění ve státním sektoru. V tomto období potlačeného politického pluralismu byl tradiční antietatistický prvek konzervativní politické orientace soustředěn na ekonomickou politiku. V dlouhodobější perspektivě se ekonomika stala východiskem pro změnu poměru sil mezi dominujícím kemalistickým státem a velkou částí turecké společnosti, která usilovala o více politických svobod.

3.5 Turecko-islámská syntéza jako nástroj ideologické integrace

V kapitole I jsem rozvedl, jak konzervativní středo-pravicové politické strany formulovaly své pojetí nacionalismu jako jistou alternativu k striktně sekulárnímu nacionalismu. V období vojenské vlády v Turecku a v následujícím období Özalovy vlády se stala dominantní ideologie tzv. Turecko-islámské syntézy (*Türk-İslam Sentezi*). Podle některých autorů posloužila jako prostředek či nástroj ke sblížení či spojení státní moci, tradičně hájící westernizační kemalismus a nacionalismus, a široké konzervativní pravice, zdůrazňující islám a osmanskou historickou tradici jako nedílnou součást turecké identity. Ümit Kurt z tohoto hlediska hodnotí ideologii Turecko-islámské syntézy jako pokus o „národní kompromis“ (Kurt, 2010, s. 118). Toto sblížení umožnil nový, více pragmatický a méně „původně kemalistický“ přístup vedení armády a její snaha oslabit ideologické rozpory v zemi.

Ideologii tzv. Turecko-islámské syntézy původně formulovali konzervativně orientovaní intelektuálové a akademici ze sdružení *Aydınlar Ocağı* (volně přeložitelné jako „ohniště intelektuálů“) na počátku 70. let 20. století. Cílem jejich veřejného působení bylo vytvořit intelektuální protiváhu vůči sekulární levici a ideologicky více sjednotit tureckou pravici. K dosažení tohoto cíle hledali průniky ideové orientace mezi AP, MSP a MHP, které by umožnily jejich sblížení a politickou dominanci pravice v turecké politice (Kurt, 2010, s. 113). *Aydınlar Ocağı* pořádalo konference, semináře a vydávalo publikace s cílem ovlivnit veřejnou debatu k aktuálním politickým, kulturním a ekonomickým otázkám. Vůdčí osobnosti sdružení jako Ibrahim Kafesoğlu, Altan Deliorman a Muharrem Ergin vnímali sekularizační politiku v předchozím republikánském období za příčinu vyostření společenských konfliktů a narušení organického spojení národa a státu. Islám a turectví chápali jako dva základní elementy národní kultury, které spolu vytvářejí homogenní a harmonický celek – syntézu. Jejich výklad slučoval náboženskou a nacionální identitu v jeden celek a stavěl se proti jejich rivalizujícímu výkladu, který byl vlastní kemalistům. Formulovanou ideologickou syntézu prezentovali jako obnovení „původní“ turecké identity, která měla přispět k posílení společenské koheze a oslabení sociálních konfliktů (Pirický, 2004, s. 54).

Po 12. září 1980 byla tzv. Turecko-islámská syntéza díky své integrativní funkci podporována ze strany vedení armády jako protiváha vlivu radikálně levicových idejí a kurdského nacionalismu. Ještě v době přímé vojenské diktatury v roce 1982 generálové zavedli předmět povinné náboženské výuky na základních školách a zvýšili podporu náboženských škol *İmam Hatip* (podrobněji viz Kapitola II). Islám byl také ve veřejné sféře a v projevech integrován jako součást turectví a národní identity. Kenan Evren jako prezident například mluvil ve svém projevu při zasedání Organizace islámské konference v listopadu 1984 o potřebě „rozvoje spolupráce a solidarity v rámci islámské komunity a vytvoření

(mezinárodní) islámské komunity, která je více soběstačná a prosperující“ (Report, 1984, s. 31 a 34).

Özal a ANAP v následujícím období po roce 1983 aktivně propagovali Turecko-islámskou syntézu jako ideologické pojítko široké koalice pravicového spektra v rámci ANAP. V roce 1991 byl Özalovým přispěním z trestního zákoníku vyškrtnut paragraf 163, který sankcionoval „zneužití náboženství pro politické účely“. I když stejný zákaz zůstal zachován v ústavě, neexistovala sekundární legislativa pro jeho vynucování (Shankland, 1999, s. 41). Ve veřejném prostoru vláda podporovala islámskou symboliku a rozvíjelo se islámské bankovníctví (Shankland, 1999, s. 40).

Jen o šest let později je v reakci na působení Strany Refah tento přístup armádou do značné míry revidován v tzv. memorandu z 28. února 1997, po kterém následoval zákaz Strany Refah a politické činnosti jejích předních představitelů Ústavním soudem. Význam Özalova působení pro posilování islámu v turecké společnosti spočíval zejména v tom, že na ministerstvu školství, vnitra a v dalších státních úřadech se do čelních pozic dostali konzervativně orientovaní muslimové. Jejich působení přetrvalo období jeho vlády, i když část z nich byla v tzv. procesu z 28. února 1997 odvolána. Samostatnou kapitolu posilování islámu v Turecku během Özalovy vlády je aktivizace a masové rozšíření různých muslimských hnutí jako např. Nurcuů Fethullaha Gülena v 80. letech. To je možno spíše nepřímo možno přičítat Özalově politice, protože sám Özal, spíše než by prováděl aktivní a cílevědomou státní politiku islamizace shora, vytvořil vhodné podmínky pro její růst zdola. Jak se dočteme na oficiálních stránkách tohoto hnutí *„v novém společenském a ekonomickém klimatu během vlády Turguta Özala narostlo Gülenovo hnutí z malého počtu studentů ve velkou vzdělávací iniciativu*

*s důležitými ekonomickými a politickými vztahy...a ze škol se rozšířilo do médií s publikací novin Zaman a televizním stanicí Samanyolu.*²⁸

V souvislosti s posilováním islamismu v Turecku v 90. letech začala ANAP, jako podporovatel ideologie Turecko-islámské syntézy, klást větší důraz na specifickou charakteristiku „tureckého islámu“ vůči jeho „arabské“ či „perské“ interpretaci. Osmanská tradice byla přitom předkládána jako ideál mírové a multikulturní společnosti, která čerpá z tolerance vlastní tureckému sufismu. Touto interpretací se konzervativní pravice chtěla odlišit od pojetí islamisty Necmettina Erbakana, protože „Turecký islám“, chápáný jako „produkt specifické národní tradice“, je v jejím pojetí otevřen Západu. Podle Mesuta Yilmaze, Özalova nástupce ve vedení ANAP:

„turecký islám je produktem specifické národní tradice, která se vyznačuje tolerancí, progresivností a naopak je ji cizí fundamentalismus či fanatismus“ (Mert, 2000, s. 81).

3.6 Ekonomická politika a reformy Turguta Özala

V rámci svého politického působení Özal pravděpodobně nejvíce ovlivnil podobu současného Turecka svou ekonomickou politikou. Ekonomická transformace země představovala také hlavní prioritu jeho vlády, kterou považoval za:

„poslední potřebnou westernizační reformu... a změnu, která měla být na začátku westernizačního procesu, nikoliv na jeho konci“ (Özal, 1991, s. 308).

Özala lze označit za hlavního protagonistu restrukturalizace turecké ekonomiky směrem k liberálnímu ekonomickému modelu. Jeho politika byla přímo inspirována dobově převládajícím neoliberálním ekonomickým myšlením,

²⁸ <http://www.gulenmovement.us/hizmet-schools-a-new-pedagogy.html>. Podrobně dále k tématu viz práce G. Pirického „Fethullah Gülen a Nurcuovia“, Trnava 2004.

definovaným MMF a Světovou Bankou jako tzv. Washingtonský konsensus. Ekonomickou politikou předchozích vlád byla snaha o rozvoj domácího průmyslu v státem udržovaném ochranném režimu (tzv. import substituting industrialisation). Cílem tohoto státně řízeného rozvojového a industrializačního modelu bylo zajistit, aby velká část finálních produktů byla vyrobena v Turecku a našla odbyt na státem chráněném trhu. Tomu sloužil systém vývozních a dovozních cel a kvót, které bránily vnější konkurenci, přitom však umožňovaly dovoz pro produkci potřebných technologií a surovin. Cílem bylo chránit domácí trh a producenty před konkurencí vyspělejších ekonomik a umožnit jim postupný růst. Tento ekonomický protekcionismus, důraz na autarktnost hospodářství vznikl už v Kemalově období a projevoval se obecnou nedůvěrou či dokonce obavou ze zahraničních investorů a úvěrů. Nepochybně vycházela také z neblahé zkušenosti v pozdně Osmanské říši, kdy evropské velmoci fakticky ovládaly zemi pomocí vynucených koncesí na klíčové oblasti ekonomiky a závislosti sultánského dvora na zahraničních půjčkách. Protekcionismus pomocí importních cel a kvót, spojený s typickými rysy tureckého politického systému, jako jsou korupce a klientelismus, však vedl k vytvoření málo výkonné a nekonkurenceschopné průmyslové produkce při vysokých dotačních nákladech. Özal jako (neo)liberální ekonom prosazoval omezení role státu v ekonomice, odbourání obchodních bariér a otevření ekonomiky globální konkurenci a světovým trhům. Svými reformami transformoval uzavřenou a na zahraničních trzích málo konkurenceschopnou ekonomiku v proexportně orientované hospodářství s vysokým tempem růstu. Na druhou stranu tyto reformy, korupce a klientelismus v rámci politického systému vedly k prohloubení míry sociálních nerovností v turecké společnosti. Jak jsem blíže popsal v předchozích částech mé práce, někteří renomovaní autoři jako Toprak připisují vzestup islamismu přímo důsledkům ekonomických a sociálních změn Özalova období. I z tohoto důvodu nelze pominout krátký popis ekonomické politiky Turguta Özala.

Pro pochopení významu Özalových ekonomických reforem pro Turecko a koncepce jeho vlády je potřebné stručně popsat výchozí krizovou situaci na konci 70. let. Ekonomická krize vyvolána prvním a druhým ropným šokem v letech 1973-4 a 1979 vedla k razantnímu zvýšení ceny dovozu této suroviny a zhoršení obchodní a platební bilance Turecka. V roce 1980 účet za dovoz ropy obnášel celé dvě třetiny veškerých devizových příjmů. Současně ekonomická krize v Evropě vedla k oslabení poptávky po tureckém zboží a snížení remitend, které posílali turečtí gastarbeiteři domů a pomáhali tak snižovat vysoký deficit platební bilance (Zürcher, 1993, s. 280). Konec přijímání nových pracovních migrantů, tzv. *Anwerbestop* ve Spolkové republice Německo a v dalších evropských zemích, znamenal omezení pracovní migrace Turků do zahraničí, která působila jako určitý sociální ventil. Velmi volná monetární politika tureckých vlád způsobila, že inflace dosáhla v roce 1979 úrovně 90 %.

Premiér Demirel (AP) angažoval v této situaci v roce 1979 Özala na základě jeho zkušeností s prací pro Světovou banku jakožto jednoho z klíčových věřitelů Turecka. Ve funkci státního tajemníka pro ekonomiku v úřadu premiéra byl pověřen úkolem realizovat program liberálních ekonomických reforem. Odpor odborů (zejména Konfederace revolučních odborů, DISK), stávkové hnutí a politická opozice proti nepopulárním opatřením (devalvace liry, deregulace cen, snížení subvencí) znemožnila realizaci reforem, dohodnutých jako podmínka půjček s MMF a Světovou bankou v roce 1979. Až v popřevratových podmínkách a po represivním potlačení veškeré opozice vojenským režimem jej Özal mohl na postu vicepremiéra pro ekonomiku ve „vládě odborníků“ plně realizovat.

Tvrdý zásah armády proti veškerým politickým aktivitám bezprostředně přinesl potlačení stávkového hnutí, sociálních protestů a tím jistou ekonomickou stabilitu, která se projevila snížením vysoké inflace. Především však vojenský režim změnou politického systému vytvořil vhodné politické a sociální podmínky

pro prosazení hlubokých a nepopulárních Özalových ekonomických reforem během jeho premiérství (1983-1991).

Turecká ekonomika rostla v 80. letech v průměru o 5% ročně, v letech 1983-1987 dokonce o 7%. To byl nejvyšší růst mezi zeměmi OECD. Objem exportů nominálně narostl z 2,9 mld USD v roce 1980 na 20 mld USD o dekádu později, při ročním růstu vývozu přes 15 %. Důležitou změnou bylo, že díky zahraničním investicím a uvolnění trhu se během Özalova období dvojnásobně navýšil podíl průmyslových produktů v celkové struktuře exportů. Z reforem profitovala zejména proexportně orientovaná odvětví jako textilní, potravinářství, chemický průmysl a později výroba aut a elektroniky. Postupné přijímání legislativy, předpisů a klasifikace komodit po vzoru EHS od roku 1988 podporovalo orientaci tureckého exportu na západoevropské země a tlak na zvyšování jeho kvality. Özal v rámci projektů PPP (*public private partnership*) umožnil vstup soukromých investorů do státních infrastrukturních projektů, jako byla stavba dálnic a budování nových elektráren.

Jak dokládá jeho vlastní kniha, Özal prohlašoval, že sociální nerovnosti v turecké společnosti odstraní jen ekonomický růst založený na co nejméně regulovaném volném trhu (Özal, 1992, 135). Özalova (neo)liberální politika však navzdory vysokému tempu hospodářského růstu ve skutečnosti zvýšila sociální rozdíly v zemi, rozdíly v příjmech a navíc nedokázala dlouhodobě čelit problému vysoké inflace. Özal, kvůli svým reformám, privatizaci a omezení státního sektoru v ekonomice právem považovaný za ekonomického (neo)liberála, neváhal i pragmaticky či populisticky v zájmu svého politického znovuzvolení navýšit státní výdaje a „kupovat“ si voličské hlasy před volbami. Koncem 80. let se proto inflace opět dostala na úroveň před rokem 1979 a pokles reálné kupní síly u většiny obyvatel snížil popularitu vlády a přispěl k porážce ANAP ve volbách v roce 1991.

Přes tato negativa Özal svými reformami tureckou ekonomiku nepochybně modernizoval. Položil základ její současné poměrně vysoké konkurenceschopnosti na globálním a regionálním trhu a otevřel prostor pro zahraniční investice. Přinesl jistý pohyb do strnulé a silně hierarchické státní správy, jejíž moc celkově omezil. Prudký růst exportu zajistil zemi příjmy, které dokázaly zastavit hrozivě rostoucí obchodní deficit z importu (zejména energetických surovin a investičních celků).

Dalším aspektem prosazené modernizační změny byla Özalova podpora mladých, v mnoha případech kompetentních a schopných manažerů a expertů, kteří měli často i zahraniční zkušenosti. Otevření administrativy a vedoucích pozic pro mladé technokraty, kteří nebyli primárně socializováni v tehdejší administrativním systému, přineslo nesporně pozitivní dynamismus. Podle bývalého ministra zemědělství Özalovi vlády Hüsnü Doğana *„bylo důležité, že Özal delegoval lidem ve svém okolí moc a silné kompetence, protože to urychlovalo fungování často pomalého administrativního systému“* (Haberler, 25.4.2012).

Politické a sociální dopady jeho neoliberálních reforem byly neméně důležité a lze je identifikovat ve třech oblastech. V období Özalovy vlády akcelerovala migrace z provincií do velkých měst. V roce 1990 dosáhl podíl urbánního obyvatelstva 60%, přitom v roce 1923 byl pouze 10% a v roce 1960 32% (Gülalp, 2001, s. 441). Otevření tureckého trhu západnímu zboží a demonopolizace médií vedla k masovému rozšíření televize a tím i ke zprostředkování západního konzumerismu, který je vlastním komerční televizi. Silný kulturní dopad měl také rychlý nárůst turismu do Turecka ze západních zemí, který se v tomto období stal novým významným zdrojem příjmů a přispěl k vyrovnaní obchodního deficitu. Deregulace a otevření turecké ekonomiky, narušení monopolu velkého byznysu, spojeného s původním centrem moci, napomohlo prosazení tzv. muslimské buržoazie, neboli menším a středním podnikatelům mimo tradiční centra ekonomické moci jako Istanbul a Izmir. Část

měst v centrální Anatolii a v provinciích se dokázala zapojit do rostoucí produkce a výměny zboží a služeb, čímž byl položen základ pro snížení jejich zaostávání vůči ekonomickým centrům na západě země.

Nová podnikatelská vrstva, později s odkazem na dynamické asijské ekonomiky nazvaná „anatolští tygři“, posílila islamizaci společnosti tím, že financovala náboženské charity a hnutí (jako např. *Nurcular*), islámsky orientované politické strany a na ně navázaná nová periodika a soukromá média a školy. Hakan Yavuz zdůrazňuje, že právě tato skupina dala rozhodující podobu islámskému aktivismu v současném Turecku:

„směřování islámského hnutí neutvářejí ani tak gecekondular na okraji velkých měst, ale spíše tato nová skupina, která je sociálně i vzdělanostně na vzestupu“ (Yavuz, 2004, s. 109).

Na druhou stranu neoliberalizační reformy a otevření tureckého trhu konkurenci vedly i k politické radikalizaci. Dopadly totiž tvrdě na některé malé producenty a tradiční řemesla zásobující domácí trh, protože tito producenti byli vystaveni tvrdé konkurenci průmyslově vyráběného zboží. Z této skupiny se také rekrutovala část voličů islamistických stran.

3.7 Zahraniční politika Turguta Özala

Özalova zahraniční politika si také zaslouží bližší pozornost, protože představuje důležitou součást jeho celkového politického působení a myšlení. Cílem této podkapitoly je popsat a vystihnout její hlavní rysy a není podrobným přehledem jeho zahraničně-politických aktivit.

Podobně jako v hospodářské, i v zahraniční politice zanechal Özal výraznou stopu, kterou se také vymezil vůči dosavadní kemalistické praxi. Svým osobním a proaktivním přístupem k zahraničí se lišil od svých předchůdců v premiérské křesle Ecevíta a Demirela, jak dokládá i vysoký počet jeho zahraničních cest.

Dnešní významné postavení Turecka v regionu Blízkého východu, Kavkazu, Balkánu a východního Středomoří by bylo stěží myslitelné bez jeho úspěšné reorientace turecké politiky na novou situaci po pádu sovětského impéria. Özal prováděl, zejména v přelomové době konce 80. a začátku 90. let, na armádě nezávislou a svébytnou diplomacii, která je v odborné literatuře označována pojmem „özalismus“. Sedat Laçiner mluví v titulu své monografie o *„Přechodu od kemalismu k özalismu“* jako o *„ideologické evoluci turecké zahraniční politiky“* (Laçiner, 2001). Podle jeho chápání byl özalismus:

„syntézou liberalismu, turkismu a islamismu... a vyhraněním se vůči pacifistické, izolacionistické a (jednostranně) prozápadní zahraniční politice, založené na kemalistickém pojetí civilizace“ (Laçiner, 2009, s. 4).

V zahraničně-politické oblasti se Özal výrazně angažoval zejména po svém zvolení prezidentem v roce 1989, což souviselo jednak s jeho koncentrací na domácí ekonomické reformy po roce 1983, tak i s ústupem vlivu armády v politice a s mezinárodně-politickou situací v době a po rozpadu sovětského bloku.

Özal prosazoval aktivní zahraniční politiku vícero směry. Vedle silné proamerické orientace a integrace se západní Evropou, usiloval také o intenzivnější vztahy s arabskými sousedy, kteří stáli spíše na okraji zájmu tradiční kemalistické politiky. Kemalistická elita a armáda po desetiletí přistupovala s nedůvěrou a nezájmem k muslimským sousedům, protože tyto země nepovažovala za „moderní“ a atraktivní z hlediska rozvíjení úzkých vztahů. Özal vnímal Turecko jako přirozenou součást nejen Evropy, ale i jiných geopolitických a historických regionů – Kavkazu, Blízkého východu nebo také tzv. muslimského světa. V kontextu geopolitických změn po rozpadu východního bloku chtěl přesunout Turecko z periferní pozice „výspy Západu“ na pomyslnou křižovatku Evropy a oblastí, které historicky byly součástí Osmanského impéria. Özal opustil zásadu neangažování se v regionálních

konfliktech, která byla tradicí sahající od počáteční fáze Turecké republiky a symbolizovaná heslem Mustafy Kemala „mír doma, mír ve světě“. Úzké spojení s USA či osmanskou kulturně-historickou tradicí vnímal jako nadřazené této kemalistické tradici a proto aktivně Turecko angažoval v iráckém a bosenském konfliktu na počátku 90. let.

Özal obecně vnímal mezinárodní politiku spíše jako oblast „nových příležitostí“ a spolupráce než „bezpečnostních rizik“, čímž se značně lišil od vedení armády i tradičního kemalisticko-nacionalistického přístupu, ovlivněného tzv. Sévreským syndromem²⁹. Ekonomické priority jeho politiky a primárně neideologické a pragmatické myšlení představovaly zmírňující faktor v jinak složitých vnějších vztazích Turecka s jeho sousedy. Sedat Laçiner soudí, že:

„jeho obcese ekonomikou určila zaměření Özalovy zahraniční politiky. Pro Özala byla například exportní schopnost Turecka důležitější než jeho vojenská moc... Ekonomické zájmy hrály klíčovou roli v Özalově aktivismu a jeho politice kompromisu vůči Kypru a Řecku“ (Laçiner, 2009, s. 14).

Jak bylo krátce zmíněno výše, Özal byl výrazně proamericky orientován a během svého působení ve vrcholné politice úspěšně prosazoval posílení vztahů s USA. Jeho politika nevycházela jen z hodnocení bezpečnostních rizik, ale byla založena na osobních sympatiích k americkému ekonomickému modelu a samotné zemi, kde studoval a tři roky pracovně působil. Podle S. Laçinera dokonce:

²⁹ Hakan Yavuz označuje Sévreský syndrom za „jednu ze základních premis moderního tureckého nacionalismu“ (Balcer, 2010, s. 127). Označení „Sévreský syndrom“ odkazuje na mírovou smlouvu, fakticky však diktát velmocí Dohody, vnučený poražené Osmanské říši v srpnu 1920, který představoval faktické rozdělení území Anatolie. Smlouva sankcionovala odstoupení arabského poloostrova a Mezopotámie Velké Británii, Sýrie a anatolských provincií Antep, Mardin a Urfa pod správu Francie, východní Trákie a části egejského pobřeží (včetně Izmiru) pod správu Řecka. Smlouva také sankcionovala vytvoření arménského státu v severovýchodní Anatolii, mezinárodní kontrolu Bosporské úžiny, rozpuštění armády a další omezení suverenity. I když byla po vítězné válce Sévreská smlouva revokována Lausannskou mírovou smlouvou (1923), v části nacionalisticky orientované společnosti dodnes přetrvává přesvědčení, že západní mocnosti usilují o oslabení, ovládnutí či dokonce rozdělení Turecka, mimo jiné podporou minoritní práv Kurdů, Arménů a dalších menšin.

„... Özalovým snem bylo udělat z Turecka druhou Ameriku... dá se říct, že jeho ideologie byla ovlivněna americkým sekularismem, demokracií, kapitalismem a liberalismem“ (Laçiner, 2009, s. 14).

Jeho zřetelný proamerický profil a prozápadní orientace vedení armády nepochybně přispěly k nekritické pozici USA k přetrvávajícímu omezení demokracie a lidských práv. Bezprostředně po roce 1980 dochází k posílení spolupráce s USA ve vojensko-zbrojní oblasti (společné projekty ve zbrojním průmyslu, dodávky zbraní) a navýšení americké pomoci, zmražené po turecké invazi na Kypr v roce 1974 a uvalení zbrojního embarga ze strany USA. Důvodem oboustranného zájmu na posílení vztahu Turecka s USA, které se tradičně primárně odráželo v bezpečnostní oblasti, byl sovětský vpád do Afghánistánu a íránská revoluce (1979). Obě tyto události oslabily postavení USA v regionu a posílily význam Turecka v americké protisovětské strategii. Na turecké straně (především u vedení armády) posílily obavy z komunistického a islamistického nebezpečí.

Özal jako premiér věnoval značnou pozornost vojenské spolupráci s USA a podporoval budování společných vojensko-průmyslových projektů, jako například v případě domácí výroby nadzvukových stíhaček F-16. Tuto spolupráci Özal chápal zejména z hlediska posílení vzájemných vazeb a jako součást své domácí průmyslově-modernizační politiky. Turecko se v tomto období stává třetím největším příjemcem americké vojenské pomoci v řadě za Izraelem a Egyptem a současně s americkou pomocí vyvinulo konkurenceschopný vojenský průmysl, který začal vyvážet i proamericky orientovaným režimům např. do Egypta a Pákistánu (Laçiner, 2009, s. 4). Navzdory těmto vazbám byl rozvoj turecko-amerických vztahů omezován několika faktory. V první řadě kyperským konfliktem, přičemž nové napětí vyvolalo vyhlášení Severokyperské turecké republiky v roce 1983, k němuž Özal osobně měl zdrženlivý postoj. Další byla otázka arménské genocidy, která dodnes ovlivňuje postoj amerického Kongresu.

Reakce vedení turecké armády na invazi Iráku do Kuvajtu (srpen 1990) ukázala, že vazba na USA nebyla po rozpadu východního bloku vnímána jako strategicky zcela nepostradatelná. Armáda nebyla ochotna opustit tradiční kemalistickou zásadu neutrality a nevměšování se do sporů svých arabských sousedů za cenu podpory USA. Özal však přes odpor armády a váhavý postoj diplomatů prosadil účast Turecka na protiiráckých sankcích (obchodní embargo a zejména zastavení exportu irácké ropy přes přístav Ceyhan) a USA poskytli vojenské zázemí tureckých základů pro přímé útoky na Irák. Jeho spor s náčelníkem generálního štábu Torumtayem o postoj Turecka k žádosti USA o přímou podporu skončil v dobových poměrech nevídanou rezignací šéfa armády. Tento moment byl jedním z Özalových politických vrcholů; dokázal eliminovat zasahování armády do svého rozhodování. Jeho aktivní spojenecká podpora USA prolomila tabu nevměšování se do konfliktů v sousedních arabských zemích, ale nově definovala strategický význam Turecka pro USA po skončení Studené války.

Navzdory Özalově silné proevropské orientaci se vztahy s Evropským hospodářským společenstvím (EHS) rozvíjely o poznání méně úspěšně. Důvodem byla chybějící „strategická“ vazba politiky EHS na Turecko, postoj Řecka jako nového člena EHS (od roku 1980) a demokratické deficity, právem kritizované evropskými zeměmi. Postoj EHS k Turecku ovlivňovala početná skupina politicky pronásledovaných emigrantů v Evropě, která považovala vládu ANAP po roce 1983 za součást nelegitimního vojenského režimu. Podání žádosti o vstup do EHS v dubnu 1987 Özalovou vládou představovalo spíše symbolický krok, který se na straně Evropské komise a zemí EHS obecně setkal s nepochopením, jakkoli diplomaticky formulovaným. Oficiální reakce Evropské komise k této žádosti byla zveřejněna až v prosinci 1989.

Turecká zahraniční politika byla do 90. let 20. století založena na pevných zásadách nezasahování do vývoje svých arabských sousedů a Íránu, na zachovávání stejného odstupu a striktní neutrality v rámci regionálních konfliktů

(jako např. irácko-iránská válka). Z tohoto hlediska Özalovo rozhodnutí podpořit tvrdé ekonomické sankce a útok USA a jejich spojenců vůči Iráku představovalo významný předěl. Aktivní politický přístup k Blízkému východu však byl Özalově politice vlastní už dřív. Důležitým důvodem pro aktivnější přístup Turecka k regionu byla ekonomická nerovnováha ve vzájemných vztazích. Ropná krize v první polovině 70. let a stále rostoucí poptávka po dovozech ropy a plynu od arabských sousedů vedla k velké zátěži pro ekonomiku Turecka. Özal jako ekonom a „krizový manažer“ stabilizačního programu MMF si uvědomoval tuto skutečnost a cílevědomě usiloval o zvýšení odbytu tureckého zboží na trzích svých sousedů. S ohledem na míru konkurenceschopnosti tureckého zboží v 80. letech se Blízký východ stal hlavním odbytištěm průmyslového a spotřebního zboží z Turecka, zatímco textil, zemědělské a surovinové exporty mířily více na trh EHS. Objem vzájemného obchodu dosáhl díky nárůstu ceny a spotřeby ropy a boomu tureckých exportů do blízkovýchodních zemí v roce 1985 2,8 miliard USD v importech do Turecka a kolem 3 miliard USD v exportech (pro srovnání v roce 1970 to bylo pouze 64, resp. 54 miliónů USD).

Při popisu zahraniční politiky během vlády a prezidentství Turguta Özala nelze opomenout jeho aktivní snahu o posílení integrace s turkickými středoasijskými republikami, které získaly v roce 1991 samostatnost po rozpadu Sovětského svazu. Právě ve vztahu ke Střední Asii Özal nejvíce ve své zahraniční politice projevoval vizionářství a odvážné plány. Jeho snahou bylo vytvořit ekonomicky a do značné míry i politicky integrované sdružení těchto turkických republik, které by s podporou Turecka získaly větší nezávislost na Rusku a současně se nedostaly do sféry vlivu jiných zemí, zejména Íránu a Číny. Tato aktivní politika měla silnou podporu ze strany USA, které v Özalově Turecku spatřovaly aktéra prozápadního vlivu v oblasti. Ministr zahraničí USA James Baker v roce 1992 během své cesty po zemích regionu přímo vyzval jejich politická vedení, aby se inspirovaly tureckým politickým a ekonomickým modelem (Kramer, 2000, s. 98). I když tyto státy a jejich nové elity se profilely sekulárně, stávající

ekonomické, politické a ostatně i kulturně-jazykové vazby na Rusko a jejich autoritářský styl je spíše vzdalovaly od možnosti exklusivní spolupráce a hlubší integrace s Tureckem. Přes Özalovu osobní angažovanost, která se projevila i během jeho poslední služební cesty do regionu, během níž utrpěl srdeční infarkt, se tyto objektivní faktory ukázaly jako silnější než vliv Turecka jako nového hráče v regionu. Plány či spíše iluze o integraci Střední Asie pod tureckým patronátem vystřídala po Özalově smrti orientace na posílení bilaterálních vazeb s jednotlivými zeměmi, založená na více pragmatické bázi konkrétních projektů ekonomické a kulturní spolupráce. Díky systematické spolupráci v oblasti školství (udělování stipendií, vznik tureckých škol), podpoře kulturní výměny, pronikání tureckých firem na zdejší trhy a turecké rozvojové pomoci, zahájené právě za Özalovy vlády, je v současnosti turecký vliv v této oblasti významný.

Kapitola IV : Özalovo chápání modernizace, islámu a sekularismu

4. 1 Úvod

„Netvrdím, že to, co jsem napsal je jediná pravda. Nicméně můžu říct s jistotou, že je to jeden aspekt pravdy, který bývá opomenut. Nežádám vás, abyste zavrhlí vlastní verzi historie, pouze navrhuji, abyste četli tuto moji...“ (Özal, 1991, s. 345).

Těmito slovy Turgut Özal uvádí souhrn svých myšlenek a tezí v knize „Turecko v Evropě“, kterými se podrobně zabývám na následujících stránkách. Tuto knihu, napsanou jako odpověď na kulturně-historické otázky vztahu Turecka a Evropy, považuji za klíč pro pochopení Özalova pojetí modernizace, islámu a sekularismu a jejich vzájemného vztahu. Její interpretaci a analýze věnuji rozsáhlejší prostor, protože nabízí podrobný a velmi specifický pohled na tureckou a evropskou minulost a identitu. Özalův pohled se liší nejen od v Evropě převládajícího vnímání, ale také od islamistického pojetí historie a od tradiční kemalistické teze turecké historie, jak existovala v dobových oficiálních učebnicích.³⁰ (Copeaux, 1998, s. 268).

Hlubší analýza Özalova myšlení na základě tohoto díla doplňuje jeho obraz jako politika, popsany na předchozích stranách. I když se na její přípravě bezesporu podílel širší okruh Özalových spolupracovníků a spřízněných intelektuálů, Özal ji jako premiér vydal a prezentoval pod svým jménem. Otázka skutečné míry jeho autorství je podle mého názoru druhotná, protože kniha nese jeho jméno a reprezentuje jím autorizované pohledy.

³⁰ Proměnou oficiálního pojetí turecké historie od vzniku Turecké republiky do 90. let 20. století se podrobně zabývá francouzský historik Etienne Copeaux ve svém díle. Viz Copeaux, Etienne (1998): *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Istanbul, 1998.

K pochopení obsahu a struktury této knihy je důležité znát dobový kontext jejího vzniku. V dubnu 1987 Özal formálně podal přihlášku k členství v Evropském hospodářském společenství (EHS), i když jej německý kancléř Helmut Kohl a další evropští státníci od tohoto kroku odrazovali z důvodu nepřipravenosti Turecka. Čím přesně byl tento Özalův krok motivován, při předpokládaném zamítavém postoji EHS, není zcela zřejmé. Turecký ministr financí Adnan Kahveci se neveřejně vyjádřil ve smyslu, že hlavním smyslem tohoto kroku bylo přilákat zahraniční investory, kteří by pravděpodobněji investovali v Turecku, pokud by existovala (byť dlouhodobá) perspektiva členství (Mango, 2004, s. 90). Jiní autoři naopak zdůrazňují vizionářství a entuziasmus Özala ohledně budoucnosti Turecka v EU (interview s G. Jenkinsem, 1.12.2011). Sepsání a vydání publikace *„Turecko v Evropě“* každopádně reagovalo na chladnou a diplomaticky odmítavou reakci EHS k turecké žádosti o přijetí a na diskusi, která ji provázela.

Tato publikace byla určena primárně pro zahraničního čtenáře, protože vyšla pouze francouzsky v roce 1988 a anglicky v roce 1991. Je velmi obsáhlým historicko-politickým traktátem, který na základě historických exkurzů, úvah o kultuře, náboženství a vývoji Turecka zdůvodňuje jeho přináležitost k Evropě. Kniha je silnou obranou „evropskosti“ Turecka ve smyslu jeho historického spojení s vývojem Evropy od starověku až po dnešek. Naopak soudobé politické, ekonomické či bezpečnostní argumenty pro členství Turecka v EHS zmiňuje pouze okrajově a jaksí mimochodem. Jediné kapitoly, které mají přímo vazbu na dobu vydání knihy, se týkají podání a obhajoby Özalových ekonomických reforem, politiky ANAP, obnovy politického pluralismu a celkově vývoje po vojenském puči v září 1980. Dohromady čítají pouhých 17 stran z celkem 358. Stejný rozsah kniha věnuje například kapitole o historii a kultuře Byzance.

Je namístě položit otázku, proč tomu tak je. Hlavní a primární cíl této knihy evidentně nebylo prezentování „pragmatických“ argumentů pro členství Turecka

v EHS, ale propagace jeho kulturně-historické přináležitosti k Evropě. Özal popisuje propojení a prolínání historického, kulturního a náboženského vývoje Turecka s Evropou a vysvětluje jeho historicky hluboké základy. Podle jeho slov v úvodu se při diskusi o „evropskosti“ Turecka nelze schovávat za legalistické argumenty o jeho členství v organizacích jako Rada Evropy, OECD či asociační dohodu s EHS, protože jsou nedostačující s ohledem k celkovému zpochybňování jeho kulturní a historické přináležitosti k Evropě. Özal se sugestivně ptá a i odpovídá: *„Změní členství Turecka pouze teritoriální nebo i kulturní hranice Evropy? Určitě v té míře, v jaké je hraniční region kulturně odlišný od centrálního regionu (Evropy)“* (Özal, 1991, s. 344). V případě Turecka však nejde podle něj o rozdíl v charakteru kultury a současné společnosti.

Özal připouští silně subjektivní povahu svého vidění a prezentace historie, když říká, že *„veškerá historie je o výběru, výběru témat a fakt“* (Özal, 1991, s. 345). Jeho deklarovaným cílem je odhalit západnímu čtenáři perspektivu, s kterou se dosud možná nesetkal. Özalova kniha konstruuje politickou a ideovou historii Anatolie a Evropy jako proces jejich trvalého vzájemného obohacování a ovlivňování se. Většina kapitol knihy slouží k vysvětlení či prokázání Özalovy normativní interpretace turecké historie jako nedílné součásti historie Západu, bez ohledu na různou míru historičnosti těchto kategorií v popisovaných obdobích. Özal přitom nechce jen vyvrátit názor, že Turecko neboli Anatolie není a nebyla součástí Evropy, ale současně i přesvědčit, že stála přímo u zrodu a rozvoje „evropské civilizace“.

Jako hlavní a zásadní překážku členství Turecka v Evropském hospodářském společenství Özal vnímá exkluzivistické pojetí evropské identity, které ignoruje kulturně-historickou propojenost Turecka a Evropy. Důvody tohoto postoje podle Özala pramení ze současného „selektivního“ chápání evropské identity. Na rozdíl od národní identity jednotlivých evropských národů a států tato není dostatečně silná a to podle něj vede k tomu, že:

„Proponenti takzvané vlastní identity Evropy ji budují jako exklusivní a odlišnou až do té míry, že ji paradoxně oddělují od některých jejích hlavních zdrojů... Jaký to paradox!... Každý národní stát v Evropě má kulturně mnohem širší vizi, než když jsou pospolu v Evropském společenství. Pevnost identity národních států jim očividně umožnila se zbavit kulturního puritánství ve vztahu k druhým, přičemž Evropská identita, která je stále nepevná a difuzní, vyžaduje užší kulturní hranice“. (Özal, 1991, s. 317)

Özal varuje před tímto exklusivistickým přístupem k budování evropské identity, *„protože může přinést rasové, nacionální a náboženské napětí a intoleranci, společně s kulturním ochuzením... tento přístup je založen na rozdílech, nikoliv podobnostech, a nikdo nemůže říct, kde tento proces vydělování může skončit“* (Özal, 1991, s. 318).

Özal se ptá, zda Evropské společenství a jeho křesťanské členské země, které jsou tak hrdé na uznávání pluralismu v sekulární oblasti, jej mohou rozšířit i do náboženské oblasti a přijmout Turecko jako muslimskou zemi:

„Pokud ne, tento pluralismus by byl zákonitě omezen. Pokud je v nějakém konceptu tolerance a svobody zavedena výjimka, logicky se mohou objevit další omezení“ (Özal, 1991, 285).

O evropské integraci Özal mluví nikoliv jako o spolupráci vlád, ale vytváření společenství mezi lidmi a národy. Z tohoto pohledu v závěru zdůrazňuje, že knihu „Turecko v Evropě“ by bylo potřebné napsat, i kdyby Turecko nepodalo členskou přihlášku do Evropského společenství.

Z hlediska tématu mé práce jsou důležité zejména kapitoly vyjadřující se k vztahu státu a islámu (sekularismu), historickému vývoji pozdní Osmanské říše a Turecké republiky a hodnotící vzájemné kulturní a náboženské ovlivňování mezi Evropou a Tureckem, respektive islámem. Na základě zkoumání Özalových myšlenek k těmto tématům chci zhodnotit, zda a v čem byl

jeho přístup odchýlením se od ideologií kemalismu a islamismu, případně nakolik vůči nim představuje samostatnou vizi. Za účelem více strukturované reflexe Özalova pojetí sekularismu, islámu a modernizace jsem formuloval několik následujících otázek:

- 1) *Jaké je Özalovo celkové pojetí turecké historie a v čem je případně specifické?*
- 2) *Jaký postoj Özal zaujímá k reformám Mustafy Kemala a k jeho pojetí modernizace a islámu?*
- 3) *Jaké místo přisuzuje islámu z hlediska chápání turecké národní identity, kultury, historie a současné roli ve společnosti?*
- 4) *Jaké je jeho pojetí sekularismu? Považuje jej za podmínku modernizace Turecka?*
- 5) *Mluví o specificky tureckém vývoji k modernitě nebo o potřebě napodobovat historický vývoj evropských zemí? Pokud ano, v čem přesně?*
- 6) *Jaký význam přikládá pozdně osmanskému období tureckých dějin z hlediska modernizace a sekularizace země? Jaké historické osobnosti a události v tomto ohledu vyzdvihuje?*
- 7) *Chápe islám v Turecku jako specificky turecký fenomén s vlastní kulturně-historickou tradicí („turecký islám“), nebo jej vnímá jako univerzální víru, která je praktikovaná bez rozdílů mezi jednotlivými zeměmi?*

4.2 Özalovo pojetí historie

Jak už jsem naznačil, Özalovo pojetí turecké a potažmo evropské historie se liší jak od kemalistického, tak od islamistického pojetí. Na rozdíl od obou těchto pojetí nestaví do vzájemného protikladu evropskou historii a osmanské, resp.

předislámské historické tradice, ale naopak klade důraz na vzájemné ovlivňování, prolínání a kontinuitu, a to jak předislámských kultur a tradic v historii území Anatolie, tak i s vývojem po jejím ovládnutí seldžuckými a osmanskými Turky. Özalovo pojetí historie je mnohem širší a „pestřejší“ než její tradiční kemalistický a islamistický výklad. Pro charakteristiku jeho přístupu lze citovat následující pasáže:

„Nemůžeme nezohlednit příspěvek řady po sobě existujících kultur během tisíců let v této zemi, kde turecký národ žije pouze po staletí. Je evidentní, že současná kulturní syntéza se historicky vyvinula jako výsledek kulturního dědictví země, jejich islámských a předislámských kultur“ (Özal, 1991, s. 2).

„Turci žijící na tomto území po tisíc let zdělili určitou část kultury každé civilizace, která se zde rozvíjela. Vytvořili tak syntézu z kulturního dědictví Anatolie, kultury Střední Asie a islámu. Jejich talent pro syntézu a ekumenický charakter jim umožnil tyto proudy spojit v jedno“ (Özal, 1991, s. 345).

Özal v celé knize důsledně používá pojem Anatolie jako historicko-kulturní rámec turecké historie. Tím se liší od oficiálního pojetí kemalistické historiografie, založené na tzv. historické tezi (*Türk Tarih Tezi*). Podle Özala předky dnešních Turků byli nejen Chetitě, jak zdůrazňuje kemalistická historiografie, ale i lónové a o staletí později i první anatólští křesťané, s jejichž potomky se kočovní Turci smísili po svém příchodu v 11. století (Copeaux, 1998, s. 270). Také o Byzantské říši mluví jako o „součásti naší historie“ (Özal, 1991, s. 167) a v samostatné kapitole vypočítává, čím Byzanc ovlivnila Osmany.

Toto pojetí turecké historie klade důraz na schopnost kulturní „syntézy“ a „ekumenický charakter“ Turků. Od pojetí kemalistické historiografie se liší také tím, že nekonstruuje dějiny Turků jako etnicky homogenního celku. Zejména specificky etnicko-turecký prvek je v Özalově pojetí historie potlačen na úkor představy nepřetržité kontinuity kultur a civilizací na území dnešní Anatolie, v níž jsou dnešní Turci zakořenění. Pro Özala je prvořadá tato „anatólská“, a

nikoliv turecko-etnická dimenze národní historie a identity, kterou tolik zdůrazňuje kemalismus, případně panturanismus.

V Özalově výkladu proto nehraje žádnou historickou roli Čingizchán, vůdce Hunů Atilla ani Alparslan, kteří v evropské historické paměti představují negativní dějinné postavy. Dnešní Turci, jako jejich „příímí“ potomci, by ostatně složitě argumentovali svou historickou přináležitostí k Evropě, kterou tito vůdcové spíše pustošili než obohacovali. Özal ve své knize naopak usiluje o to ukázat, že z Anatolie vyšly rozhodující podněty pro Evropu a starověkou antickou civilizaci. Podle jeho výkladu je dokonce historickou kolébkou evropské civilizace.

„Hodně expertů na dějiny mé země považuje úspěchy a výdobytky řecké a římské civilizace v Anatolii větší svým počtem i povahou než ve vlastním Řecku a Itálii (Özal, 1991, s. 1).

„Z pohledu Helénů a jejich kultury bylo unikátní historickou příležitostí a štěstím, že se setkali s dědictvím vyspělých civilizací Anatolie... jejich význam pro Helény by měl být akceptován“ (Özal, 1991, s. 38, 41).

Özal konstruuje minulost podle těchto východisek stejně volně, jak to činil Mustafa Kemal a jeho historikové. Jedná se o velmi otevřené a inkluzivní pojetí historie, považující za předky dnešních Turků nejen seldžucké a osmanské sultány, ale například i Homéra, svatého Pavla a Avicennu. Tyto všechny s dnešním Tureckem spojuje příslušnost k jednotnému historicko-kulturnímu prostoru Anatolie, který představuje civilizační a kulturní „melting pot“ a kolébkou evropské civilizace.

4.3 Kritika laicismu Mustafy Kemala

V předchozím historickém výkladu jsem se snažil přiblížit, jak Özal úzce koexistoval s kemalistickým státem a zároveň svými ekonomickými reformami

působil proti vlivu a etatismu jeho elit, které považoval za překážku ekonomického rozvoje a náboženské i osobní svobody. Kritický způsob Özalova uvažování o kemalismu a způsobu modernizace Turecka v prvním republikánském období je patrný i v této knize zejména v kapitole o kemalistických reformách.

“Krise identity v Turecku byla prohloubena odmítnutím historicky tradiční komponentu kultury a jazyka jako jejího média. Takto amputované pojetí kultury bylo příliš úzké, aby mohlo sloužit jako základ nové národní identity. A při chybějícím silném a správně definovaném pojetí národní identity (Kemalovy) reformy nejenže neuspěly v politické modernizaci a ekonomickém rozvoji v zamýšlené míře, ale navíc odcizily tradičně orientovanou část [obyvatelstva] a masy od modernizačního procesu. Vytvořily hluboce zakořeněnou polarizaci společnosti.” (Özal, 1991, s. 271)

Ačkoliv podle Özala „charisma Atatürka kompenzovalo v očích mnoha chybějící legitimitu způsobenou radikální sekularizací společnosti, pro kterou byl islám páteří kultury, práva a dokonce i politiky“ (Özal, 1991, s. 277)... kvůli neexistenci podpory reformního hnutí zdola a bez participace dynamických společenských sil byla politická polarizace a krize identity nevyhnutelná“ (Özal, 1991, s. 278).

Özal jako hlavní bod své kritiky reforem Mustafy Kemala uvádí „radikální sekularismus“. Podle jeho názoru vedlo potlačení islámu a spirituality obecně k „nevyhnutelné krizi identity“ a politické polarizaci, která zapříčinila přetrvávající napětí ve společnosti. Turecko podle Özala definitivně překoná „krizi identity“ pouze v případě, že nebude násilím potlačovat své náboženské a historické tradice, tedy syntézou Islámu s moderními politickými principy a pokrokem Západu. Islám a západní modernizaci vidí tedy jako vzájemně plně slučitelné.

Özal spojuje „radikální sekularismus“ nejen se zmíněnou „krizí identity“ ale i s negativně vnímaným ekonomickým etatismem, který také vysvětluje částečně jako přímý důsledek Kemalem násilně potlačené religiozity. Náboženskou víru vyzdvihuje nejen jako myšlenkový či ideový protiklad ateismu či radikální sekularizace, ale považuje ji také za pozitivní společenský faktor podporující individuální svobody jednotlivce proti silnému státu. Přestože Özal byl původní profesí ekonom a v praxi velmi pragmaticky jednající politik, o fungování ekonomického systému ve své knize mluví v úzké souvislosti s otázkami tolerance víry a religiozity. Jak vyplývá z výše uvedených citátů, aktivní podpora islámu či naopak jeho potlačování má v jeho myšlení široce společenský význam a pozitivní dopady v různých oblastech lidské činnosti včetně ekonomické. V tomto bodě se Özal blíží konceptu rozvoje v islámském pojetí, jak jsem jej popsal v kapitole I. Zdůrazňuje význam morálních a náboženských hodnot nejen pro společenský, ale i pro ekonomický rozvoj. Podle jeho názoru modernizace může být v Turecku úspěšně přijata pouze tehdy, když bude respektovat náboženské hodnoty a historickou tradici.

Vedle citovaného *„odcizení mas modernizačnímu procesu“* Özal spatřuje v Kemalově „radikálním sekularismu“ ještě další negativum – islám ve veřejném prostoru nahradil silný nacionalismus, který Özal označuje za vzývání („deifikaci“) národa a státu a sebeidolizaci vlastní etnické identity. V této souvislosti mluví doslova o *„pohanském uctívání suverénního národního státu, které do značné míry nahradilo náboženství“* či o *„uctívání Leviathana a sebeuctívání kmene či sebeidolizace určitě posílila historické předsudky vůči různým rasám, kulturám a náboženstvím“* (Özal, 1991, s. 289). Islám a náboženství obecně je pro Özala přirozenou protiváhou tohoto radikálního nacionalismu s jeho negativními dopady. Společná náboženská víra a její praktikování byly v jeho očích jedním z předpokladů pro harmonické soužití různých etnik.

Na základě tohoto Özalova tvrzení a popisu historie lze doložit, že mu bylo vzdálené primordialistické či nacionalistické pojetí národa jako „přirozeně“ existujícího a od nepaměti daného celku. Novodobý národ (*millet*) a pojem vlasti (*vatan*) jako území, v němž národ existuje, označuje ve své knize a v souladu s moderní historiografií za koncepty druhé poloviny 19. století. Turecký nacionalismus podle Özala vznikl jako „intelektuální snaha“ či „myšlenkový proud, nikoliv jako masové politické hnutí“ (ibid, s. 317). Özalovi nebyl etnický nacionalismus nijak vlastní a uznával etnickou a náboženskou rozrůzněnost Turecka, sám ostatně měl i kurdské předky. Podle Muhettina Atamana, který ve své odborné studii podrobně analyzoval jeho přístup k národnostní politice, „Özal přirovnával etnické složení v Turecku k situaci v USA, kde občané definují svou identitu jako dvojitou a mluví o sobě například jako „Anglo-američanech“, „Arabo-američanech“ či „Afro-američanech“ (Ataman, 2002, s. 129). V tomto smyslu byl nepochybně inspirován osmanským konceptem *milletů*, který nebyl založen etnicky, ale konfesijně. Osmanská říše během své existence tolerovala kulturní identitu a jazyková práva svých obyvatel a spíše nezasahovala do kulturně-náboženských záležitostí v rámci nemuslimských *milletů*.

Tento Özalův přístup k etnitě se v praktické politice projevil snahou o řešení kurdského konfliktu, který právě na přelomu 80. a 90. let výrazně eskaloval. Özal viděl jeho řešení v udělení kulturních práv kurdskému etniku, v přiznání jeho identity ze strany státu a také v ekonomickém rozvoji regionu, který ale sám o sobě nepovažoval za dostatečný. S ohledem na zásadní rozpor tohoto řešení s dosavadní státní politikou ke Kurdům se během jeho vlády (v lednu 1991) podařilo prosadit pouze dekriminalizaci užívání kurdštiny na veřejnosti a slavení svátku *newruz*.

Kemalovy reformy byly podle Özala prosazeny pouze s pomocí silné etatizace společnosti, která ovlivnila nejen samotný ekonomický systém, ale i postavení a iniciativnost jedince vůči státu. Ta začíná být postupně obnovována po roce

1950 se vznikem volné soutěže politických stran a větší demokratizací, kdy se podle něj uvolňuje ve společnosti „pozitivní dynamismus“. Özal tak vytváří zajímavé historické spojení mezi prosazením Kemalovy politiky “radikálního sekularismu” a ekonomickým etatismem, který považuje za příčinu hospodářského zaostávání Turecka. Jeho pojetí svobody praktikování náboženství a ekonomického podnikání jsou vzájemně úzce, pokud ne nerozlučně, spojeny. Stojí za zmínku, že Özal jako (neo)liberální politik a ekonom explicitně neříká, že liberální ekonomický model je předpokladem svobody vyznání, ale v opačném smyslu zdůrazňuje význam náboženských (morálních) hodnot pro ekonomický rozvoj společnosti. Ve své knize tak neprojevuje materialistické pojetí vztahu myšlení a ekonomické „základny“. Jeho důraz na svobodu vyznání a volné praktikování víry je úzce propojen s důrazem na význam svobody ekonomického podnikání. Pro přímou ilustraci bych rád citoval následující pasáž:

„Do značné míry nečekaným důsledkem radikální sekularizace byla deifikace státu, jemuž byly přisouzeny jisté božské charakteristiky. Stal se z něho Etat providence – kontinuální distributor výhod a benefitů. Lidé proto očekávali od státu poskytnutí služeb a výhod a přestali být aktivní ve vykonávání svých politických práv a odpovědností. Tento přístup vedl také k ekonomickým důsledkům – uzavřené ekonomice, kontrole cen, subvencím a [hospodářskému] plánování“ (Özal, 1991, s. 292).

Tato pasáž dokládá, že Özal v islámu spatřoval nejen morální kodex či víru. Na rozdíl od kemalistického chápání jej považoval za klíčový předpoklad pro stabilitu a prosperitu země a tedy i pro její pokrok či modernizaci. Návrat k víře, který byl podpořen změnou oficiálního přístupu po 2. světové válce, podle něj ukončil „deifikaci státu“ a podpořil vznik „funkčního státu“:

„Znovuoživení silné náboženské víry v sekulárním prostředí znovuobnovilo správnou rovnováhu hodnot, které jsou podmínkou k pokroku společnosti. Náboženská víra s minimem jednoduchých, ale zásadních principů a zásad dává důvěru v budoucnost, snižuje potřebu plánování a redukuje roli státu tím, že posiluje smysl pro svobodu a odpovědnost“. (Özal, 1991, s. 296)

Na jiném místě své knihy pak s odkazem na Korán zdůrazňuje: *„Podřídít islám nacionalismu a náboženství společnosti je extrémně nebezpečné. Dát svou konečnou loajalitu něčemu či někomu jinému než Bohu je hřích s devastujícími důsledky, jak nás Korán dlouho a dobře učí. Naruší to osobnost toho, kdo se poddá takovému pokřivení své vlastní přirozenosti, a je stejně narušující pro společnost, která tím ztratí vizi transcendentních cílů“.* (Özal, 1991, s. 368)

Za extrémní příklady popsaného syndromu „deifikace státu“, který se v Turecku prosadil ve 20.-30. letech 20. století, Özal považoval komunistické země: *“Cena nahrazení Boha státem a náboženství ideologií, interpretovaného jako historický pokrok rozumu proti „pověře“, byla katastrofická. V takovém státě neexistuje prostor pro individualitu a osobnost”* (Özal, 1991, s. 292). Tzv. renesanci islámu v Turecku od konce 40. let Özal následně nazývá *“pouhou normalizací po období revolučního sekularismu, která neznamenal žádný odklon od principu sekularismu jako takového. Volnější praktikování islámu a návrat jednotlivců k víře obnovily rovnováhu hodnot jako podmínku rozvoje společnosti”* (Özal, 1991, s. 293).

4.4 Islám a sekularismus

Z Özalovy kritiky „radikálního sekularismu“ logicky vyplývá, že ústřední místo v jeho práci zaujímá popis vývoje a postavení samotného islámu v turecké historii. Své poznámky k tomuto tématu prezentuje podle svých slov jako pokus „korigovat některé hrubé omyly“, které o islámu údajně přetrvávají zejména v evropských zemích.

Özal považuje islám za nedílnou součást evropských dějin, ba dokonce prostředek vzájemného kulturního ovlivňování a westernizace Turků (!). Islám je křesťanství (potažmo Západu) blízký nejenom svými starozákonními základy a monoteismem, ale společným dědictvím řecké filozofie, kterou samostatně rozvíjel a Evropě zprostředkoval v době, kdy byla ještě „barbarská“. Právě přijetím islámu a jím ovlivněné blízkovýchodní kultury se také Turci jako kočovný kmen více „modernizovali“ a přiblížili Západu.

Özal opakovaně zdůrazňuje, že Osmanská říše, Turci jako etnikum a muslimové obecně nebyli pouhými pasivními přijímateli civilizační vyspělosti Evropy, ale také přispěli k jejímu pokroku. Özal podává dějinný výklad v podstatě jako historii prolínání myšlenek a vzájemného obohacování Evropy a Anatolie, Osmanské říše/Turecka, které vytvořily společný civilizační základ. Jeho součástí jsou nejenom antické kultury Středomoří, řecká filozofie, Byzantská říše či tzv. islámská renesance ve vědách a filozofii, která Evropě předala nejenom poznatky o antické filozofii, ale i samotný islám:

„... anatolská kulturní syntéza ukazuje, že západní orientace Turků začala dlouho před osmanskými westernizačními reformami. V zásadě ji lze vysledovat k jejich konverzi k islámu a byla ještě více zdůrazněna poté, co se usadili v Anatolii. Při založení Osmanské říše v roce 1299 Turci prokázali, že jsou mediteránní a západní stejně jako Řekové a Římané“ (Özal, 1991, s. 168).

Islám je podle Özala součástí základů moderní evropské civilizace, kterou spoluformoval nejenom například zprostředkováním řecké filozofie, ale i svou vlastní originální kulturou. Současně byl sám, zejména islámská filozofie, silně ovlivněn cizími vlivy.

„... Pokud by byla Evropa férová, měla by přidat slovo islám k definici svého kulturně-historického kontextu a označovat ho jako judeo-křesťansko-islámsko-řecko-římský...“

„Doktrína islámu s ohledem na Proroka, Korán, dogma, liturgii a tradici je originální a odlišná. Nicméně z hlediska filozofie islám sdílí s judaismem a křesťanstvím dědictví řecké filozofie. Z tohoto pohledu je islám středomořský v západním smyslu slova. Řecká kultura formovala základ islámské filozofie stejně jako formovala základy západní kultury“ (Özal, 1991, s. 349) .

V samostatné kapitole *„Filozofie Islámu, Řecka a Západu“* se Özal dále snaží demonstrovat, jak byla filozofie muslimského světa ve středověku zásadně ovlivněna řeckou filozofií, zejména neoplatonismem. Tuto filozofii údajně nejen zachovala a předala Západu, ale i samostatně rozvíjela v období tzv. islámské renesance. Proto i větší důraz na náboženství či posílení religiozity v Turecku podle Özala nijak negativně neovlivňuje otázku jeho přináležitosti k Evropě, kdy Turecko a Evropa jsou historicky spojeny a vzájemně ovlivněny právě i díky náboženství. Özal dokonce tvrdí, že orientace k západní kultuře a westernizace Turků začala jejich přijetím islámu (!). Podle Özala je důležité, aby Evropa uznala skutečnost, že islám pozitivně ovlivnil dnešní západní civilizaci a je s ní historicky spojen (nikoliv v konfliktu), protože to také ulehčí přijetí modernizačních snah v muslimských zemích.

„V mnoha kapitolách této knihy zdůrazňuji jednotu lidské civilizace. Pokud ji budeme takto skutečně nezaujatě vnímat, měli bychom o islámu mluvit jako o součásti řecko-římsko-islámského základu západní neboli současné civilizace...“

Správná interpretace historie poukazuje na skutečnost, že islám není Západu zcela cizí.“ (Özal, 1991, s. 317-318)

„Všechna tři velká monoteistická náboženství představují variaci na stejné téma” neboli „různé přístupy k jedinému pravému Bohu” (Özal, 1991, s. 283).

„Islám sdílí s judaismem a křesťanstvím dědictví řecké filozofie a z tohoto pohledu je mediteránní v západním chápání slova. Řecká kultura tvoří první základ západní kultury, stejně jako základ islámské filozofie... mediteránní a západní směřování Turků, neboli jejich westernizace, začala jejich přijetím islámu a rozvinula se přispěním (tureckých) filozofů a teologů k islámské renesanci, kterou přijali jako myšlenkový systém“ (Özal, 1991, s. 103) .

Islám z Özaloва pohledu představuje zásadně pozitivní společenský faktor, který *„zaručuje správnou rovnováhu společenských hodnot a pokrok“*. Víra v nadpozemského Boha zabraňuje negativně chápané *„deifikaci státu či národa“* a podle jeho názoru tak fakticky *„posiluje svobodu individua“* vůči státní moci (Özal, 1991, s. 296). V těchto výrocích Özal spojuje konzervativní hodnoty a důraz na náboženství se svými liberálními postoji k prosazování ekonomické a politické svobody jednotlivce. Víra je totiž podle Özala významná nejen pro individuální věřící, ale pro celou tureckou společnost. Přináší hodnoty a principy, které zajišťují pokrok sekulární společnosti a zabraňují prosazení extrémně nacionalistických či jinak politicky *„nevhodných“* postojů.

Özal považuje Turecko za *„muslimskou zemi“* nejenom z hlediska její historické tradice, ale i současné víry a kultury. Vyhraňuje se tak proti původnímu kemalistickému pojetí modernity a resp. jeho modernizačnímu diskursu, který sice Turecko spojuje se západní civilizací, nikoliv však na široké nábožensko-kulturní bázi, ale zejména na základě modernizačních reforem republikánského

období a předislámské (zejména antické a neolitické) historie. Özal tyto „kemalistické“ prvky argumentace o přináležitosti Turecka k Západu ve svém výkladu integruje a současně klade důraz na význam islámu jako součásti civilizačních základů Evropy.

Ve svém díle Özal důrazně rozlišuje mezi pozitivně chápaným „sekularismem“ a „radikálním sekularismem“ s výše popsány negativními společenskými důsledky. Moderní civilizace je podle jeho názoru bez sekularismu nemyslitelná, protože ten je podmínkou náboženské tolerance a „univerzálního humanismu“ bez ohledu na konfesijní příslušnost lidí. Özal považuje sekularismus za:

“... jediný krok, který muslim musí učinit, aby bratrství v rámci ummy rozšířil na univerzální humanismus... Sekulární muslim je schopen lásky k bližnímu, bez ohledu na jeho náboženství nebo rasu a současně zachovává úzkou solidaritu s islámským společenstvím ummou. Křesťanství, judaismus a islám jsou variace na stejné téma a Boha” (Özal, 1991, s. 288).

Podle Özala sekularismus dal Turkům intelektuální a morální schopnost se zapojit do procesu modernizace a plně se otevřít přijímání vnějších podnětů:

„Reformy v Turecku sekularizovaly nejenom vztah státu a náboženství, ale také náš způsob pohledu na historii a život. Role náboženství v politické a sociálním životě byla redukována a náboženství bylo internalizováno ve formě zvýšené osobní víry. Sekularismus nám dal intelektuální a morální schopnost přivítat a přijmout veškerou kulturu a technologii bez vnímané hrozby naší identity“ (Özal, 1991, s. 355-356).

Své pojetí sekularismu dále rozebírá odkazem na muslimského filozofa Ghazaliho a jeho rozlišení mezi vírou a rozumem, které bylo ovlivněno řeckou filozofií:

„Turci jsou si vědomi, že samotná víra nemá vliv na sekularismus, ani nebrání racionalismu, pokud jsou vzájemně respektovány jejich vzájemné sféry. V tomto smyslu neexistuje rozdíl mezi evropským křesťanem a muslimským Turkem. Dosažená syntéza mezi Západem a islámem ukončila krizi identity“ (Özal, 1991, s. 296-297).

V tomto ohledu je Özalovo pojetí velmi blízké Halíkovu pojetí „pozitivního“ sekularismu či „politickému“ sekularismu Abdul Karim Soroushe, které podrobně rozebírám v úvodu kapitoly I. Özal opakovaně používá pojem „sekulární muslim“, kterého podle něj charakterizuje vědomí, že náboženské (Boží) a světské (lidské) představují dvě samostatné a vzájemně nesmíšené, ale přece jen propojené kategorie.

Pevnou součástí Özalova uvažování o islámu je i přesvědčení o specifické podobě islámu v Turecku, která se odráží také v jím prosazované ideologii Turecko-islámské syntézy. Özal zastává přesvědčení, že súfismus a právní směr *hanafíja* určily údajně humanistický a tolerantní charakter místní podoby islámu:

„Hanafíjská právní škola přisuzuje zvláštní důležitost principu konsensu při vytváření právních názorů a rozhodnutí. Proto je značně flexibilní a tolerantní... to turecké společnosti dalo rozdílnou podobu než jiným muslimským společnostem.“ (Özal, 1991, s. 248) .

Súfismus pro Özala představoval „koncept bratrstva a lidství“, který „ještě více posílil nadrasový a tolerantní aspekt islámu... a byl dokladem univerzálního humanismu tureckého súfismu“. Jako příklad v knize přímo cituje báseň Celaleddina Balchi Rúmího (Özal, 1991, s. 248).

4. 5 Modernizace a osmanské dědictví

Özal považuje modernizaci Turecka za kontinuálně a po staletí probíhající proces, který akceleroval v pozdně osmanském období, přesněji v 30. a 40. letech 19. století, nikoliv až v republikánském období. Tureckou modernizaci vnímá jako úspěšnou ve srovnání s obdobnými snahami o hlubokou kulturní změnu, například v Rusku nebo v Číně. Ve srovnání s jinými muslimskými zeměmi dokonce turecký příklad označuje za „spektakulární kulturní revoluci“ (Özal, 1991, s. 328).

Özal vnímá Osmanské období dějin pozitivně, podobně jako konzervativně orientovaní politikové před ním a po něm. Z jeho díla „Turecko v Evropě“ je patrné, že usiloval o šíření povědomí a hrdosti na osmanskou minulost Turecka. Vykresluje Osmanskou říši jako příklad tolerance a pluralismu různých náboženství, kultur a etnik, které se vzájemně ovlivňovaly a obohacovaly a vytvářely specifickou kulturně-historickou syntézu na základech předchozí helénské a byzantské kultury. Özal chápe pozdně Osmanskou historii od období *tanzimatu* od 30. let 19. století po počátek 20. století jako období se zásadním formativním dopadem na současné Turecko a jeho modernizaci:

„každý, kdo dnes v Turecku žije, je tak či onak jejích produktem“ (Özal, 1991, s. 235)... a současná turecká kultura je důsledkem historického vývoje posledních 150 let“ (Özal, 1991, s. 318).

Podle jeho názoru, modernizace Osmanské říše před První světovou válkou dosáhla takového stupně, že většina institucí a administrativy byla reformována podle západního vzoru a vzdělávací systém, soudnictví, civilní i trestní právo opustily rámec náboženského práva (Özal, 1991, s. 253). Pozdně osmanské období tureckých dějin Özal používá jako referenci pro podepření svých výše uvedených argumentů. Období 19. století věnuje ve své knize dokonce o málo

větší prostor než popisu reforem v republikánském období. S ohledem na vývoj sekularismu uvádí, že vedle šaría historicky koexistovalo světské „sekulární“ zákonodárství sultánů (*kanun*), které se obecně týkalo řízení země. V popisu historie Özal klade důraz na sekulární prvky pozdně osmanské společnosti, aby doložil, že sekularizace a modernizace společnosti (školství, právní systém, technologický pokrok) postupně probíhala po celé „dlouhé“ osmanské 19. století během stále dominantního postavení kultury islámu.

Ze sultánů pozdně osmanského období pozitivně hodnotí Selima III., Mahmuda II. a Abdülhamida. Za vlády posledně uvedeného prý Turecko učinilo největší pokrok ve westernizačních reformách, například z hlediska vzniku moderního školství, šíření literatury a tisku a rozvoje železnice či telegrafu. Özal nevnímá nijak negativně náboženskou ideologizaci a legitimizaci jeho autoritářské vlády důrazem na islám jako pojítko identity obyvatel říše. Podle Özala sultán Abdülhamid svým důrazem na panislamismus učinil transfer evropské vědy a technologie lépe prosaditelným vůči reakci z řad konzervativního duchovenstva (Özal, 1991, s. 248).

Özal podrobněji popisuje i reformy zavádějící do právního systému sekulární zákony a soudy a založení prvních škol podle vzoru evropských lyceí. Sekularizaci osmanské kultury v 19. století dokládá tzv. zrozením individua v osmanské literatuře. Özal vystupuje proti tvrzení kemalistů (jako je např. výše citovaný Tekinalp), že islám na sklonku Osmanské říše byl příčinou jejího úpadku a brzdou reforem. Naopak se domnívá, že náboženské instituce byly samy obětí zaostávání společnosti. Podle Özala jejich úpadek a silná opozice ulamá vůči reformám nebyly prvotní příčinou krize pozdně Osmanské společnosti, ale spíše jejím symptomem:

“Úpadek a pád Osmanské říše neměl nic společného s náboženstvím jako takovým, ačkoliv odpor vůči politickým, sociálním a ekonomickým reformám často nabíral náboženský aspekt.”

V narážce na sekularismus Mustafy Kemala a kemalismus dále pokračuje:

“určitě by bylo bývalo rozumnější prokázat více pochopení a trpělivosti [vůči náboženství], které mělo obtíže se adaptovat na reformy, když bereme v potaz, že nemělo problém se adaptovat a přispět ke vzestupu společnosti v minulosti”. (Özal, 1991, s. 292).

Shrnuto „modernizace“ dle Özala tedy znamená přijetí principů demokracie, liberalismu a vědeckého pokroku Západu, nikoliv však kulturní „westernizaci“ či „napodobování“ historicko-kulturního vývoje Západu a potlačení vlastních tradic. Özal ji chápe jako naplňování zmíněných principů a nikoliv jako určitý stav připodobnění se evropským zemím. Principy modernity považuje za univerzální v rámci zmíněné „historické jednoty lidské civilizace“, nikoliv kulturně podmíněné, tzn. svázané s určitým (evropsky chápaným) typem identity a kultury jako „vzorovým“ historickým vývojem. Modernita je nadčasově a univerzálně platný soubor zmíněných principů a může být v případě dostatečné snahy přijata bez ohledu na předchozí historický vývoj i v „nezápadním“ kulturně-historickém prostředí. Tento svůj přístup nazval „skokem do modernity“ (*çağ atlamak*). Podle Özala proto Turci, jako „evropští muslimové“, nemusí nic potlačit ze své kultury, historických tradic a náboženství, aby se stali „moderní“. Volba mezi „evropskou“/západní civilizací a islámskou kulturou je proto z Özalova pohledu falešná.

Özal narozdíl od Mustafy Kemala nespojoval pokrok výlučně s tzv. západní civilizací a jejím celistvým přijetím. Atatürk i Özal aktivně prosazovali názor, že

Turecko je a má být součástí Západu či Evropy. Nicméně Özal na rozdíl od Atatürka prezentoval postoj, že Turecko jí nikdy nepřestalo být. Dle Özalova výkladu se pozdní Osmanská říše lišila od Evropy pomalejším tempem modernizace, nikoliv její absencí či zcela odlišným charakterem. Jakkoliv výrazný byl rozdíl mezi západní Evropou a Tureckem, vždy šlo pouze o míru naplňování, nikoliv o odlišnou podstatu modernizačního procesu. Tam kde revoluční kemalismus 20. a 30. let viděl kulturně-civilizační zlom mezi Tureckem a Západem, Özal spatřuje „pouze“ zaostávání, které navíc přičítá zčásti i vnějším faktorům mimo kontrolu Osmanů či Turků (tzv. kapitulace, nacionalismus křesťanských etnik, válečné konflikty).

Kapitola V: Architekt transformace ? - Turgut Özal a jeho význam z pohledu současné turecké konzervativní pravice.

Německý historik Klaus Bachman, který se zabývá německou a polskou reflexí minulosti, uvedl k tématu hodnocení dějin současníky následující: *„Neexistují žádné vědecké nástroje, které by umožnily rozhodnout jednoznačně a způsobem, na jaký by všichni účastníci mohli přistoupit, zda je nějaké hodnocení faktů z minulosti „správné““* (Bachman, 2011, s. 2). Takové hodnocení totiž podle Bachmana vždy závisí na době, zájmech, zkušenostech a hierarchii hodnot lidí, kteří jej provádějí. Jak napsal historik Michal Kopeček, který se zabývá rolí minulosti při tvorbě politických a kulturních identit, *„historický výzkum je vždy ovlivněn přítomností, která klade dějinám otázky“* (Gjuričová, Kopeček, 2011, s. 11). V případě Turguta Özala, který politicky působil pouze před dvaceti lety, to platí dvojnásob, protože většina hodnotitelů Özalova působení měla přímou osobní zkušenost s touto dobou. S vědomím této subjektivní podmíněnosti také přistupuji k hodnocení Özalovy osobnosti v současném Turecku a shrnuji svůj vlastní pohled v závěru této práce.

Na následujících stránkách nastiňuji vybrané pohledy na význam a „historický odkaz“ Turguta Özala, který je považován za relevantní pro současnou tureckou společnost. Zajímá mě přitom především, kým a jak je Özal současníky pozitivně politicky aktualizován a v čem (v jakých oblastech) tito autoři či autorky vidí jeho politický odkaz pro současnost.

Při psaní této kapitoly jsem čerpal především z novinových článků a komentářů připomínajících Özala a osobních semistrukturovaných interview, která jsem uskutečnil během studijního pobytu v Istanbulu (listopad-prosinec 2011) nebo prostřednictvím emailového dotazování. V menší míře jsem čerpal také z odkazů v současné odborné literatuře. Podotýkám, že se nejedná o kvantitativně rozsáhlé zkoumání, ani o reprezentativní vzorek respondentů či

názorů, které by umožňovaly činit závěry ohledně dominantního veřejného obrazu a vnímání Özalovy osobnosti. Historické vědomí o určité době či osobnosti se ostatně vytváří z mnoha dalších druhů písemných a ústních pramenů (např. rodinného vyprávění) a níže prezentované odkazy představují pouze malý zlomek jeho zdrojů.

Smyslem tohoto průzkumu je na vybraných příkladech ukázat, co dotazování pozitivně hodnotí z dnešní perspektivy jako specifický Özalův význam a přínos. Jedná se tedy o stručnou reflexi proözalovského myšlení v dnešním Turecku a názorů. To, čím konkrétně Özal „promlouvá“ k současníkům, vypovídá mimo jiné o hierarchii hodnot daných hodnotitelů a o tom, co vnímají jako zásadní či důležité pro současné Turecko. Reference k Özalovi mohou být také součástí jejich vlastního sebedefinování v rámci turecké politicko-kulturní tradice. To platí nejenom pro politiky, ale i pro historiky a novináře, kteří často vystupují s nárokem objektivity a nezájatosti.

Rešerše tureckého tisku a interview, která jsem s odborníky a publicisty vedl, dokládají, že v Turecku převažuje přesvědčení o velkém významu Turguta Özala pro formování současného Turecka, ať už v pozitivním či méně často v negativním smyslu. V prvním případě se jedná především o pohledy sympatizantů, kteří jsou často stoupenci turecké konzervativní pravice. Mezi nimi najdeme jak Özalovy politické souputníky (ministery, vysoké úředníky a poradce jeho vlády), tak i představitele současné vládní garnitury a jim nakloněné komentátory, publicisty a politology.

Prvně jmenovaní vesměs zdůrazňují zásadní roli Özala jako hlavního „architekta transformace“ a domnívají se, že právě on přivedl Turecko na nezvratitelnou cestu tržní ekonomiky, civilní vlády a demokracie. Úkol propagovat, vysvětlovat a rozvíjet Özalův politický odkaz si přímo do svých stanov zakotvila Asociace myšlenek Turguta Özala (*Turgut Özal Düşüncce ve Hamle Derneği*). Asociace organizuje setkání a konference k výročí Özalova úmrtí, založila první stálou expozici o tomto politikovi v jeho rodné Malatyi a

každoročně uděluje „cenu Turguta Özala“ za přínos k rozvoji demokracie a ekonomiky. Tato organizace v současnosti plánuje i natočit film o Turgutu Özalovi, který by přístupnou formou popularizoval jeho osobnost a politiku.³¹



První socha Turguta Özala byla odhalena u příležitosti 17. výročí jeho úmrtí v nově otevřené stálé expozici o tomto politikovi v Malatyi (zdroj:google pictures).

Příkladem obdivných až nekritických postojů jejích členů jsou například výroky předsedy tohoto sdružení Galipa Demirela, pronesené na vzpomínkovém shromáždění u Özalovy hrobky ve čtvrti Topkapı v Istanbulu při posledním výročí jeho úmrtí:

„Velká většina našeho národa ho stále postrádá a vzpomíná na něj kvůli jeho vizím, myšlenkám, úspěchům a nápadům...měl důvěru v sebe, své myšlenky a v národ. Věřil v ctnosti demokracie a v to, že je lze uskutečnit pouze s lidem“.
(Haberler, 17.4. 2012)

³¹ <http://www.turgutozal.org.tr>, tyto internetové stránky jsou aktuálně (srpen 2012) mimo provoz.

V podobném duchu se nese i hodnocení bývalých ministrů ANAP z Özalova období, pronesené například na sympoziu k 19. výročí Özalova úmrtí na Atatürkově Univerzitě v Erzurumu. Podle bývalého ministra Mehmeta Kececilera: *„Turgut Özal uskutečnil opravdový průlom. Vyslovit jeho jméno znamená vyslovit „zítřek“ a „budoucnost“. Turecku otevřel cestu vpřed a z nerozvinuté země ji proměnil v rozvinutou“* (TRT, 22.4. 2012). Podobně i jeho kolega Oltan Sungurlu při stejné příležitosti uvedl: *„Özal byl první státník republikánského období, který svým duchovním postojem souzněl v jednotě s hodnotami a přesvědčením lidí. Právě Özal říkal, že stát má existovat pro lid.“* (TRT, 22.4. 2012).

Tato organizovaná skupina Özalových politických souputníků a přívrženců aktivně usiluje o vytváření „kulturní paměti“ prostřednictvím každoročních polooficiálních ceremonií u příležitosti výročí jeho úmrtí a zmíněné osvěty. Pomocí nich chce vytvořit pevné body kulturní či historické paměti. S ohledem na charakter současné turecké společnosti však jsou a nejspíše zůstanou pouze kamínkem v pestré mozaice.

Mnohem větší váhu na formování historické paměti o Özalovi mají výroky představitelů současné AKP. Nelezneme v nich v různé míře také pozitivní pohled a odkaz na Özala, nicméně v mírnější formě než u přímých Özalových politických souputníků. To pravděpodobně odráží jejich vnímání, že tím, kdo učinil demokratický a reformní proces v Turecku skutečně nezvratitelný, nebyl Özal, ale až samotná AKP na čele s jejím předsedou a premiérem země Erdoğanem. Zatímco Özalovi političtí souputníci jako výše citovaný Galip Demirel mluví o tom, že „národ Özala stále postrádá“, představitelé AKP se prezentují jako ti, kdo pokračovali a prohloubili modernizaci a demokratizaci země svou vlastní úspěšnou politikou. Skutečnost, že Özalova postava není vedením AKP bezvýhradně vyzdvižována jako v případě Özalových přímých politických spolupracovníků, může souviset s kultem vůdcovství, který v AKP

existuje, či s faktem, že část voličů AKP byla negativně ovlivněna sociálními dopady Özalových reforem nebo kriticky vnímá například korupční kauzy z této doby. Současné špičky AKP se také politicky socializovaly v islamistickém hnutí *Milli Görüş*, které však v 90. letech působilo v rámci Refah Partisi, která kritizovala Özalovu politiku.

Představitelé vládní AKP se dnes k Özalovi vztahují spíše jako k historické osobnosti, která otevřela cestu pro jejich vlastní politiku. Politická elita AKP považuje Özala za velmi významného politika, který Turecko pozitivně nasměroval směrem k modernizaci, demokracii a civilní vládě. Úzkou vazbu mezi aktualizací „Özalova odkazu“ a vládní AKP lze pozorovat i na oceněních za rozvoj demokracie a ekonomiky, které politici této strany Abdullah Gül, Bülent Arınç a Ali Babacan přijali od zmíněné Asociace myšlenek Turguta Özala. Prezident Abdullah Gül také u příležitosti výročí Özalovy smrti vydal tiskové prohlášení oceňující jeho osobnost:

“Náš národ bude vždy s vděčností vzpomínat na Özala...který svými myšlenkami, činy a předvídavostí vedl uskutečnění zásadních změn“ (Hürriyet, 17. 4. 2011).

Toto pozitivní hodnocení Özala ze strany AKP dokládá dále skutečnost, že na výročí Özalova úmrtí se vybraní ministři vlády (doposud nikoliv její samotný předseda) účastní připomínkových akcí u jeho hrobu v Istanbulu či odhalení sochy a otevření muzea v rodné Malatyi. Během poslední volební kampaně před parlamentními volbami v roce 2011 i předtím byly portréty Özala a Menderese využity jako historické reference programu a politiky AKP. Před spornou volbou nového prezidenta země parlamentem v roce 2007 předseda parlamentu Bülent Arınç (AKP) zase Özala vyzdvihl jako prototyp ideálního prezidenta, který je „civilní, zbožný a demokrat“ (Milliyet, 16.4. 2007).



Foto z přijetí členů Rady Asociace myšlenek Turguta Özala (6. května 2011) prezidentem Abdullahem Gulem v jeho prezidentském sídle (Zdroj: Úřad prezidenta Turecké republiky, <http://www.tccb.gov.tr/haberler/170/79750/turgut-ozal-dusunce-ve-hamle-dernegi-heyeti-cankaya-koskunda.html>).

Jak dokládají následující obrázky, AKP a její podporovatelé využívají odkazu na politické dědictví Özala a Menderese k potvrzení a posílení své politicko-kulturní identity jako středopravicové konzervativní strany, která dosáhla (podobně jako oba jmenovaní politici) pokroku v demokratizaci a modernizaci země. Ačkoliv současná turecká vládní strana vzešla z islamistické Refah Partisi, hlásí se právě k těmto osobnostem středo-pravicové politiky, nikoliv k Necmettinu Erbakanovi, jehož obraz je ve společnosti mnohem více polarizující. Tím se AKP snaží otupit kritiku svých odpůrců, že je antisystémovou neboli antisekulární politickou stranou, a současně se prezentovat jako politických dědic autentické a široce založené středopravicové politiky, která vždy aspirovala na reprezentaci většiny obyvatelstva.



V obdobném duchu jako program AKP hlásá nápis na plakátu vlevo: „*Jejich jména (Menderes, Erdoğan a Özal) jsou symbolem pevného spojení s Atatürkem a lásky národa. Jsou hlasem této země a duchem svědomí a pokroku.*“

Ve volebním programu AKP a v projevech jejich představitelů se konstantně objevuje téma „návratu politiky lidem“, respektive obnovení jejich důvěry ve stát a jeho elity. Současné špičky AKP vystupují jako nástupci tradice Menderese a Özala a zakládají si na image strany reprezentující „lid“ nikoliv „elity“, na antielitářství a blízkosti masám. To je tradiční a zejména Özalem hojně užívané motto konzervativní pravicové politiky:

„AK Parti je hnutí, které čerpá sílu z lidí. Převažují v ní principy a kolektivní moudrost nad striktními názory a monopolistickou inteligencí“. (AK Parti, 2007, sekce VII).



Nápis u portrétu A. Menderese, T. Özala a R.T. Erdoğanů hlásá: „*Hvězdy demokracie - oni, vůdcové na cestě demokracie, zahájené Atatürkem, oni, zářící hvězdy horizontu demokracie na turecké obloze, (jsou) v srdci našeho národa*“ (tiskovina *Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı*, TGTV), Zdroj: <http://www.resimle.net/data/media/347/demokrasinin-yldzlar-adnan-menderes-turkut-ozal-tayyip-erdogan.jpg>).

Turecký politolog a publicista İhsan Dağı použil pro tuto profilaci AKP označení „nový islamismus“ (*Yeni İslamcılık*). Definuje jej jako konzervativní názorový proud inspirovaný islámem, jehož stoupenci, na rozdíl od „původních“ islamistů, neusilují o vytvoření alternativního „islámského“ společenského řádu se specifickými institucemi a principy, které by byly odlišné od institucí a principů zastupitelské demokracie a tržní ekonomiky. Údajně také nechápou státní moc a právní řád jako nástroj pro vynucování kolektivní muslimské identity a morálky (Dağı, 2004, s. 1-2). Stoupenec „nového islamismu“ je podle Dağıho otevřen mezináboženskému dialogu a intelektuálním a kulturním kontaktům s nemuslimskými a západními zeměmi, nikoliv nevyhnutně přebírání všech jejich vlivů. Globalizaci a demokratizaci neodsuzuje jako proces prosazování

hegemonie Západu a hrozbu islámským hodnotám, jak ji definoval Erbakan ve svém pamfletu „Spravedlivý ekonomický řád“ (*Adil Ekonomik Düzen*). Tito muslimští intelektuálové neuvažují striktně v dichotomii kolektivních kategorií „nemuslimové“ vs. „muslimové“.³²

AKP navazuje na Özalovu politiku nejen rétoricky či ideologicky, ale i v praktické rovině. Prosazuje ekonomický liberalismus, privatizaci, flexibilní pracovní trh, myšlenku omezení daňové zátěže a přerozdělování. Stejně jako Özal se v průběhu uplynulé dekády řídila doporučeními MMF při reformě turecké ekonomiky. Podporuje zahraniční investice jako nástroj modernizace a její volební program se staví proti kemalistickému pojetí státem stimulované modernizace ekonomiky. V souladu s principy Özalovy politiky hlásá:

„stát nemá v zásadě zasahovat do ekonomických aktivit“...“jeho funkcí je být pouze regulátorem a kontrolorem“...“zahraniční kapitál hraje důležitou roli v transferu mezinárodního know-how a zkušeností“ (AK Parti, 2007, sekce III).

Privatizace a důraz na tržní mechanismy byly ústřední v programu ANAP, stejně jako jsou centrální pro současnou AKP, která se touto politikou ostře odlišuje od myšlení Refah Partisi, z níž vzešla. Betül Duman v tomto ohledu zdůrazňuje, že AKP v důsledku toho akcelerovala růst konzumerismu západního typu mezi religiózní populací Turecka, který zahájil Özalem v 80. letech. Doslova uvádí, že

³² Jako přední ideové představitele tohoto volně chápaného směru v současném Turecku Dağı jmenuje například Ali Bulaç a Yalçın Akdoğan, jehož publikace *Muhafazakar Demokrasi* byla vedením AKP označena za ideologický koncept jejich politiky (Akdoğan, 2003). Důležitou podmínkou pro názorový posun AKP vůči „Západu“ byla skutečnost, že Evropská unie, evropská média a lidsko-právní organizace začaly v 90. letech kritizovat „westernizující“ kemalisty pro jejich autoritarismus, demokratické deficity a potlačování lidských práv v Turecku, včetně svobody slova a v menší míře i náboženského vyznání. Významným faktorem pro jejich odklon od islamistické rétoriky a programu byla také přímá (neúspěšná) mocenská konfrontace s kemalistickou státní mocí, médii, pro-kemalistickými politickými stranami a sdruženími v letech 1997-2001.

Zajímavý názor o překonání tradičního islamismu „postislamismem“ nejen v Turecku, ale i v arabském světě zastává egyptský politolog a expert na islámská politická hnutí v Maghrebu Ashraf El Sherif. Ten na konferenci „Islam and democracy“, konané 26. 1. 2012 v Praze, uvedl, že prosazení politického islamismu není možné z důvodu slabosti moderního státu v arabských zemích, který prochází krizí už od 60. let 20. století. Ve smyslu kultury a identity však islamismus „zvítězil“, protože ve většině zemí regionu se i sekulární strany hlásí k islámu jako ke zdroji legislativy a součásti národní identity.

„Erdoğan prošel skrze bránu, kterou Özal otevřel“ (Duman, 2011, s. 203). AKP také ve značné míře integrovala původní elektorát ANAP. Volby v roce 2002, které ji vynesly poprvé k moci, byly současně prvními volbami, kdy se ANAP se ziskem pouhých 5,5% hlasů nedostala do parlamentu. Z historického hlediska ostatně ANAP v 80. letech 20. století představovala širokou koalici. Její součástí byl i islamistický proud Milli Görüş, z něhož AKP v roce 2001 vznikla.

Další samostatnou skupinu zkoumaných názorů na význam Turguta Özala pro současnost představují pohledy tureckých politologů a komentátorů a zahraničních expertů. Od hodnocení Özalových politických soupeřů a jeho deklarovaných politických nástupců se liší větší obsáhlostí a konkrétnějším pojmenováním politického dědictví jeho éry. Najdeme mezi nimi veskrze pozitivní až oslavná hodnocení, například u konzervativně orientovaných publicistů a historiků, kteří stojí politicky blízko současné vládě a pracují pro otevřeně provládní média. Jejich charakteristickým rysem je důraz na Özalovu zásluhu na celkové společenské a myšlenkové změně v Turecku. Podle nich Özal svým vůdcovstvím a jasnou vizí zásadně ovlivnil současnou podobu země. U jiných komentátorů a politologů nejdeme aktualizaci dílčích aspektů jeho politiky, zejména jako jsou vztah k armádě, kurdská otázka, právní stát, ekonomická a zahraniční politika, i více diferencovaný a částečně kritický pohled.

Příkladem z první kategorie může být publicista a politolog İhsan Dağı, který ve svých komentářích vykreslil obraz (pro některé kritiky spíše „mýtus“) Turguta Özala s ohledem na jeho reformní a modernizační roli. Podle Dağıho Özal během deseti let působení v čele země údajně „odsoudil“ Turecko k rozvoji, otevřenosti ke světu a ekonomickému růstu. Özalovým dědictvím je *„otevřená společnost, zcivilnění a demokratizace Turecka, které se díky němu stalo z introvertní a zaostávající země iniciativní, dynamické a integrované se světem“* (Dağı, 2007, s. 2). V dalším komentáři ve vládě blízkém listu *Zaman* k 17. výročí Özalovy smrti tento autor napsal:

„Özal zanechal Turecko jako zemi, která byla pevně na cestě zcivilnění, demokratizace a globální integrace a dokonce byl i architektem současného procesu změn. Özal jako výjimečný politický lídr v historii moderního Turecka...Svou vizí utvářel tureckou politiku a inicioval proces transformace v ekonomické, politické a sociální oblasti...Özalova unikátnost spočívala v jeho schopnosti rozhybat sociální a ekonomickou dynamiku...(Özal) zasel semínka velké transformace, která měla dlouhodobě osvobodit zemi z poručnictví kemalistické a byrokratické elity. Jeho reformistická mysl...iniciovala nové diskuse, které otřásly mnoha zavedenými pravdami. Ačkoliv přišel k moci ve stínu vojenské diktatury, vedl transformaci k civilní vládě a podstatnému potlačení vlivu armády. Byl to Özal, kdo v Turecku zavedl myšlenky menšího státu, globální soutěže, tržní ekonomiky a privatizace. Účinně popularizoval politický liberalismus propagováním tří svobod – svobody vyjadřování, vyznání a svědomí a svobody podnikání....Özal byl výjimečný politický lídr, který zastával liberální názory na roli státu, tržní ekonomiku, kurdskou otázku, sekularismus, civilně-vojenské vztahy a zahraniční politiku. Byl lídrem, který dláždil cestu pro současný proces změn a oslabení autoritativního kemalistického státního aparátu.“ (Dağı, 2010, s. 1-2)

Obdobně pozitivně hodnotí Özala politolog Berdal Aral z Fatih Üniversitesi: „Özal chtěl transformovat Turecko z izolované, byrokratické a vojenské republiky v otevřenou demokracii. Byl inovativní a nápaditý ve svém tažení proti oficiálním tabu. Özal dokázal uvolnit dynamismus a energii lidí, které byly dlouho nevyužity kvůli ekonomickému a politickému etatismu a tradičnímu myšlení elit... Özal byl unikátní ve zpochybnění nacionalistického diskurzu, který romantizoval (kemalistické) republikánství, rigidní sekularismus a etatismus. Jeho role v turecké politice nebyla nepodobná roli revolucionáře“ (Aral, 2001, s. 84).

Oba autoři patří mezi konzervativně orientované komentátory a kritizují kemalismus za jeho „sociální a ekonomické inženýrství“. Samotného Özala

přítom neváhají označit za „*architekta procesu změn*“ respektive mu přisoudit roli „*revolucionáře*“. Tímto vydělují Özala nad rámec politiky tureckého středopravicového konzervativismu, v rámci které představuje kategorii samu o sobě.

Pozitivní pohled na Özala je také ovlivněn negativním hodnocením období od jeho smrti do počátku následující dekády, které je některými označováno za „*ztracená léta*“. Hasan Celal Güzel z deníku *Radikal* v tomto smyslu uvádí: „*Pokud by Özal byl naživu, devadesátá léta by nebyla ztracenými roky. Postmoderní převrat v roce 1997 a období po 28. únoru (1997), které zastínily demokratický život v Turecku jako noční můra, by se neudály. Turecká demokracie by byla dnes mnohem rozvinutější...Naše ekonomická a demokratická úroveň by byly blíže standardům v Evropě*“ (Ünal, 2008, s. 1).

Tento pohled a sentiment „*ztracené dekády*“ vyjádřil také İlnur Çevik (*Hürriyet*) ve svém komentáři z roku 1998, když si stěžoval na absenci líderství a vize Özalova typu v turecké politice:

„*Když Özal před pěti lety zemřel, naše země byla považována za jednu z deseti nejvíce se rozvíjejících ekonomik a mnoho lidí cítilo, že je na vzestupu a stane se prosperující...Když Özal zemřel, byla jeho fotografie na obálce časopisu Time...Özalův odchod zanechal velké vakuum...Özal měl alespoň vizi pro Turecko, která mohla a nemusela být naplněna. Mohl ale určit směr a usilovat o dosažení cíle. Dnes ale Turecko připomíná loď bez kormidla, která bezcílně putuje...Özal je dnes postrádán, protože naši političtí vůdcové se prokázali být tak neefektivními.*“ (Çevik, 2008)

Özal je pozitivně aktualizován nejen obecněji jako vzor politického lídra s vizí a jako „*architekt transformace*“, ale i v dílčích politických tématech. Například lze uvést komentáře v souvislosti s napětím mezi vedením AKP a turecké armády, v posledních letech demonstrované zejména během prezidentské volby v roce 2007 a v případě „*Ergenekon*“. Ten představuje velice rozsáhlý a málo

transparentní vyšetřovací a soudní proces s členy údajného spikleneckého sdružení, které mělo usilovat o vyvolání politického a společenského napětí a svržení vlády AKP. Někteří vládě naklonění publicisté dávají Özala v této souvislosti za vzor rázného jednání s vysoce postavenými generály armády, kteří zasahují do její politiky. Jiní, jako například Hüseyin Gülerce, aktualizují v kontextu sporu mezi AKP a laicisty Özalovo chápání sekularismu.

Bekir Berat Özipek s odkazem na toto napětí uvedl: *„Pokud by Turgut Özal byl dnes (v roce 2009 – pozn. autora) naživu a v úřadě, nepřihlížel by nečinně, jak se náčelník generálního štábu snaží zlikvidovat AKP a Gülena, ale okamžitě by ho odstranil z funkce. A to tak, že by se to dozvěděl z vysílání televize“* (Özipek, 2009).

Bülent Kereş z provládního listu *Zaman* obdobně Özala dává za vzor rozhodnosti pro současnou vládu, s níž politicky sympatizuje při její snaze prosadit se proti vlivu vedení armády: *„Je snadné se vyhlašovat za politického dědice...Özala, který ukázal generálům jejich místo. AKP a premiér Erdoğan, kteří o sobě hrdě tvrdí, že jsou jeho dědici, ale musí být odvážní, aby učinili potřebné pro obhajobu tohoto nároku politického dědice.“*

Ve stejném deníku najdeme také pozitivní referenci k Özalově chápání sekularismu od Hüseyina Gülerce: *„Zaostali jsme za Özalovým odkazem...Özal nám řekl, že Turecko nemusí schovávat svou muslimskou identitu, ani ji opouštět. Jasně vysvětlil, že Turecko se nemusí vzdát islámu, aby se stalo členem Evropské unie. Také řekl, že násilné vnucování sekularismu vzdaluje zemi od demokracie. Nemuseli bychom být na toto upozorňováni, pokud bychom byli Özala pochopili“* (Gülerce, 2008).

Taha Akyol z deníku *Milliyet* zdůrazňuje jako trvalý odkaz Özala, že Turecko se odpoutalo od izolacionismu: *„Před Özalem bylo Turecko izolacionistickou zemí, která s podezřením přistupovala k vnějšímu světu. Až s Özalem přišlo otevření se světu, představa, že Turecko je jeho nedílnou součástí a kultura podobná*

rozvinutým zemím...Özal zpřítomnil politické koncepty, jako jsou tržní ekonomika, konkurence, přístupový proces, liberální ekonomie, globalizace, které dnes používáme v jim definovaném smyslu...Jeho vize a zásady jeho politiky jsou dnes stále živé “ (Akyol, 2008).

Podobně se vyjadřuje i Mahmut Övür z deníku *Sabah*. Podle jeho názoru Özal „provedl revoluci ve veřejné mentalitě ...Nejen zdůrazňoval, že Turecko musí řešit své dlouhodobé problémy, ale snažil se najít i konkrétní řešení“ (Övür, 2008).

Novinář a komentátor Mehmet Barlaş vidí Özalův historický význam v tom, že do tureckého politického života zavedl koncept „vize“, který před tím v politickém diskurzu nebyl tolik přítomen. Také hesla jako „zbavit se zažitého“, „konkurovat světu“ a „exportní země“ byla podle Barlaše Özalovým patentem. „Zavedl je nejen do tureckého politického slovníku, ale i do každodenní reality našeho dnešního žití. Díky Özalovi se do našich životů dostala slova „progresivní“ a „inovativní“...byl avantgardou modernizace, který stál jednou nohou v Anatolii a druhou v USA“ (Barlaş, 2007).³³

Profesor politologie Ramazan Gözen (*Bolu Üniversitesi*) považuje za přetrvávající pozitivní Özalovu zásluhu a dědictví, že díky němu „Turci začali mít alternativní pohled na vnitřní i zahraniční politiku a ekonomii. Kromě toho, že Özal vedl transformaci ekonomiky z tzv. importně substitučního systému k exportně orientovanému, také realizoval vizionářskou a aktivní zahraniční politiku, která dnes pomohla učinit z Turecka most mezi západem a islámským světem“ (Interview Gözen, 2011). Özal byl podle Gözena „člověkem smíšených identit, jak západní a liberální, tak i islámsky konzervativní. Na druhou stranu jeho extravagantní osobní životní styl byl přitom v konfliktu s tradičními hodnotami většiny turecké společnosti a jeho vláda se vyznačovala mnoha

³³ Barlaş byl Özalovým blízkým spolupracovníkem a je i autorem vzpomínkové knihy o něm „Turgut Özal'ın Anıları“, Birey Yayınları, 2000

korupčními skandály, do nichž byla zapletena i jeho rodina“ (Interview Gözen, 2011).

Řada zahraničních historiků a odborníků na Turecko líčí Özala v pozitivním světle jako významnou osobnost, byť spíše také umírněnějším tónem jako Gözen. Italský expert na turecký islám Michelangelo Guida (*Fatih Üniversitesi*) vidí specifický historický význam Özala v tom, že *„byl jedním z velmi mála tureckých politiků, který skutečně překročil dělící linie v turecké společnosti“*. Podle Guidy ANAP v jeho době získala podporu různých sociálních vrstev, volili ji lidé bohatí i chudší, sekulárně i nábožensky založení, z center země i z provincií. Podle jeho názoru Özal *„současně zahájil proces liberalizace země nejen svými ekonomickými reformami, ale i tím, že prolomil některá náboženská, kulturní a politická tabu“*. Narozdíl od mnoha kritiků sociálních dopadů Özalovy liberalizace ekonomiky Guida tvrdí, že jeho ekonomická politika zajistila *„rovnější ekonomické příležitosti a férovější distribuci bohatství všem vrstvám turecké společnosti“* (Guida, 2011, dotazník). V jeho chápání liberalizace šla ekonomická deregulace a větší přítomnost islámu ve veřejném životě ruku v ruce, protože Özal vnímal islám *„individualisticky, jako soukromou záležitost každého člověka“*.

Podle Waltera Posche, rakouského odborníka na Turecko ze *Stiftung Wissenschaft und Politik* (SWP), Özal svou politikou *„otevřel prostor „modernímu konzervativismu“, který kombinuje podporu tržního ekonomického modelu a islámské náboženské hodnoty. Tím umožnil části islamistů vložit svoji energii do ekonomiky a snížil tak jejich náchylnost pro antisystémový radikalismus.“* Podle Posche *„politický islám v současném Turecku by bez Özala byl mnohem radikálnější...Jeho prozápadní orientace byla především založena na pragmatismu, resp. snaze získat zahraniční investice a transfer technologií pro modernizaci země ze západu“* (Posch, 2011, interview).

„Modernizátora islámského hnutí v Turecku“ spatřuje v Özalovi také sociolog Hakan Yavuz (*Boğaziçi Üniversitesi*). Obdobně jako Posch chápe dosažení užšího propojení mezi státem a muslimskou částí společnosti jako obousměrný proces, jehož podmínkou bylo nejen „oslabení kemalismu“ reformou státu a ekonomiky, ale i proměna samotného islámsky či islamisticky orientovaného hnutí. Stejně jako Posch se i Yavuz domnívá, že Özalova politika ekonomické liberalizace přispěla ke vzniku více tolerantního a pluralistického chápání islámu, který dnes v Turecku dominuje. Yavuz vidí přímou spojitost mezi vznikem nových ekonomických příležitostí, které nazývá „prostorem příležitostí“ (*opportunity spaces*), a vývojem požadavků a aktivismu islámsky či islamisticky orientovaného hnutí. Podle Yavuze je existence volného trhu a silné střední třídy podmínkou nejenom pro vznik silné občanské společnosti, ale i pro vývoj pluralistické a liberální interpretace islámu. Özal pozitivně přispěl nejen k erozi kemalistického etatismu tím, že rozšířil prostor pro ekonomické a zčásti i politické uplatnění islámsky orientovaných elit. V dlouhodobé perspektivě se současně přičinil o moderaci islamistického politického hnutí. Nová skupina islámsky orientovaných podnikatelů z centrální Anatólie (tzv. muslimská buržoazie) rekonstruovala chápání vztahu islámu, volného trhu, ekonomické globalizace a demokratického pluralismu ve směru jejich větší vzájemné kompatibility (Yavuz, 2004, s. 222-223).

Yavuz spatřuje význam Özala také v tom, že vytvořil větší propojení mezi trhem, veřejnou sférou a veřejným diskursem. Například tím, že umožnil vznik privátních médií, která více propojila lokální turecké s globálním (Yavuz, 2004, s. 224).

Özal je v současnosti aktualizován a pozitivně nejvíce prezentován jako ekonomický reformátor. Současná otevřená a liberální turecká ekonomika, která poslední dekádu razantně rostla, je chápána jako „dědictví“ Özalovy éry. Pokud by se turecké hospodářství dostalo do výraznější krize v důsledku propadu globálních a exportních trhů, vnímání Özalova významu pro transformaci celé

země by zřejmě bylo mnohem méně pozitivní.

Podle Berdala Arala *„O jeho významu pro tureckou současnost svědčí to, že žádná významná politická síla v Turecku se neodvažuje zpochybnit Özalem zavedenou ekonomickou politiku kvůli obavě ze ztráty hlasů a legitimacy.“* (Aral, 2001, s. 84). Turecká novinářka Timur Şafak³⁴ také spatřuje Özalovu hlavní „stopu“ v současnosti v ekonomické transformaci, kterou osobně zahájil a vedl. Domnívá se, že aktuální hospodářská politika turecké vlády ve velké míře odráží jeho přístup a je jeho myšlenkovým dědictvím. Turecko podle názoru Şafak však mělo v Özalově době ztěžší jinou alternativu: *„pokud by neexistoval Özal, někdo jiný na jeho místě by pravděpodobně býval měl obdobnou roli, protože existovala potřeba strukturální reformy a současně závislost na pomoci západních finančních institucí“* (Şafak, 2012, interview).

Podle Ziyi Önişe je dědictví Özalovy politiky pro současnou ekonomiku dvouznačné. Období 80. let, kdy Özal ekonomickou politikou v Turecku dominoval, bylo podle makroekonomických indikátorů (růst HDP, inflace) úspěšné. Ekonomické krize v 90. letech a některé současné strukturální problémy ale mají částečně své příčiny i v Özalově éře. Jednou z nich je neochota důsledně postihovat ekonomické delikty a korupci, spojenou například s podvody při vykazování exportu pro získání exportních subsidií. Podceňování důležitosti vymahatelných pravidel a právního státu pro fungující tržní hospodářství a přehlížení korupčního jednání mělo negativní dlouhodobé důsledky a mohou být považovány za přímé dědictví Özalovy éry (Öniş, 2004, s. 12-16). Na korupci a mentalitu „rychlého zbohatnutí“, kterou podle jeho názoru Özalovo období výrazně posílilo, také kriticky pohlíží již citovaný İlnur Çevik (*Hürriyet*) a kriticky poznamenává: *„Pokud je dnes korupce v Turecku tak rozšířená, je to kvůli mentalitě Özalovy éry, která neviděla nic špatného na tom, když lidé zbohatli přes noc“* (Çevik, 2008).

³⁴ Donedávna působila v tiskové agentuře AFP.

Jak jsem uvedl na začátku této kapitoly, provedená rešerše tisku a interview představují pouze část z mozaiky názorů a neumožňují činit jednoznačné závěry o historickém obrazu Turguta Özala v dnešním Turecku. Pouhá dvě desetiletí po Özalově smrti a tři desetiletí od jeho nástupu k moci ostatně ještě neexistuje jeho oficiální a „fixované“ podání v učebnicích dějepisu či autoritativních historických pracích, jak je tomu například v případě Mustafy Kemala. Proto v Özalově případě v současnosti existuje tzv. komunikativní paměť, která *„ve srovnání s kulturní pamětí je něco jako krátkodobá paměť společnosti – je vázána na existenci živých nositelů a komunikátorů.“* (Welzer, 2010, s. 13)

Mé zkoumání (nepřekvapivě) ukazuje, že historická paměť o Turgutu Özalovi a „jeho době“ není ani ve vymezeném zkoumaném vzorku jednotná. Přestože jednoznačně převažuje tendence jeho pozitivního vnímání, jednotlivými zdroji jsou aktualizována různá politická témata a „činy“ Özala, jež jsou z jejich pohledu více prioritní či aktuální než ostatní. Zasahování armády v politických otázkách, ekonomická a politická modernizace, celkové postavení země v globálním světě, podoba sekularismu a role islámu ve společnosti a ostatně i korupce - ve všech těchto oblastech je připomínán jako inspirátor, „průkopník“ či hybatel současných procesů. Stejně široký jako rozsah témat je široké i názorové spektrum uvedených komentátorů a publicistů resp. periodik, kde jsem tyto reference našel. I po své smrti Özal oslovuje a propojuje různé názorové proudy turecké společnosti, které se hlásí k jeho odkazu a komentují jej, byť každý svým způsobem.

Závěr: Turgut Özal jako „osobnost paradoxů“ překračující společenské rozpory.

Zkoumání myšlení a politiky Turguta Özala v této práci ukazuje, že v jeho případě tradiční dichotomie pojmů „západní“ - „islámský“ a „moderní“ - tradiční“ ztrácí veškerý smysl. Dovolím si tvrdit, že osobně i politicky byl pravděpodobně nejvíce prozápadním a současně islámsky založeným premiérem v novodobé turecké historii. Během své deset let trvající vrcholné politické kariéry Özal usiloval o syntézu republikánské a islámské tradice Turecka a realizoval jeho další přiblížení k Západu, zejména prostřednictvím liberalizace jeho ekonomiky a aktivní zahraniční politiky na straně USA. Podrobná analýza jeho knihy *„Turecko v Evropě, Evropa v Turecku“* dokládá, že jeho vlastní pojetí modernizace a sekularismu bylo v mnoha ohledech v rozporu s kemalismem a myšlenkami zakladatele státu Mustafy Kemala i s islamismem v pojetí Necmettina Erbakana.

Özalova osobnost odráží vícedimenzionální identitu, která není jednoduše vystihnutelná jedním pojmem. Lze jej označit za „liberála“, „muslima“, „konzervativce“, „Turka“ a „Evropana“ současně, i když pokaždé v jeho vlastním chápání, jehož specifika jsem se snažil analýzou jeho textů a na základě odborné literatury přiblížit. Jeho kniha *„Turecko v Evropě“* dokládá, že tureckou historii a identitu vnímal obdobně vícedimenzionálně. „Evropanství“, přináležitost k Západu, své turectví a islámskou identitu nechápal jako exklusivní kulturní kategorie a právě proto je jeho osobnost ideově a politicky tak mnohodimenzionální. V tomto smyslu byl tolerantním a otevřeným člověkem. Podle jeho názoru má být Turecko jak „muslimskou“, tak i specificky „sekulární“ zemí, ekonomicky liberálně a tržně orientovanou, s jednoznačnou prozápadní orientací, která však z důvodů ekonomických i kulturně-historických nebude ignorovat své blízkovýchodní sousedy. Özal je zajímavý právě tím, že

mezi jednotlivými zmíněnými identitami nehledal středovou pozici či ideový balanc, ale dokázal je všechny současně artikulovat a aktivně zastávat.

Özalova profesní i politická biografie toto vše odráží. Je také odrazem změny vnějšího prostředí Turecka a jeho stále většího otevírání se vlivu vnějšího světa po 2. světové válce, které mělo přímý modernizující efekt. Özal během své vlády tento proces významně urychlil a posunul do nové, současné fáze globalizace. Turecko modernizoval zejména v ekonomickém ohledu a skrze otevření trhu a demonopolizaci médií přiblížil západnímu kulturnímu a konzumnímu vlivu. Přitom současně propagováním tzv. ideologie Turecko-islámské syntézy posílil u Turků vědomí jejich specifické kulturně-náboženské identity. Právě jeho působení je pro dnešek zajímavé tím, že ukazuje tyto procesy za jistých okolností nejen jako myšlenkově kompatibilní, ale i paralelně realizovatelné. Může se zdát paradoxní, že oba hlavní trendy Özalovy vlády – westernizace a (re)islamizace – probíhaly současně, v jeho chápání jako úzce spojené. Özal každopádně považoval islám za neoddělitelnou součást turecké společnosti a za předpoklad jejího pozitivního rozvoje neboli modernizace. Náboženství ji mělo nejenom stmelovat, ale i „imunizovat“ a odvést od radikálního nacionalismu a etatismu, které vnímal jako překážky na cestě k modernizaci, ztělesňované Západem a zejména USA. V Özalově období se Turecko stává více „západní“ z hlediska fyzické dostupnosti moderního konzumního zboží a životního stylu jeho bohatších vrstev. Přitom pokračující globalizace a nově etablovaná komerční masmédia činila tento trend celospolečenským a prakticky nezvratitelným. Zároveň Özalova politika aktivní podpory islámu (přesněji řečeno sunitizace), posunula turecký sekularismus jako státní politiku do nové fáze. Lze ve stručnosti shrnout, že Özal se s vlastní vizí modernizace Turecka vymezil vůči „otci“ tureckého národa Mustafu Kemalovi a současně více než kdo jiný na konci 20. století výrazně podpořil prozápadní orientaci Turecka, kterou Mustafa Kemal tolik prosazoval.

Není sporu o tom, že Özalova politika znamenala v mnoha ohledech dramatický rozchod s předchozím obdobím a vytvořila předpoklady pro pozdější politické reformy, které zvýšily autonomii společnosti a práva občana vůči tradičně silnému státu. Otázkou k hlubšímu zamyšlení je, nakolik jeho vlastní reformy a vize reflektovaly širší situaci a trendy, „tlačící“ Turecko tímto směrem, a nakolik Özal prosazoval svou vizi „proti proudu“. V období před jeho nástupem se kemalismus, jako dominantní státní ideologie a ekonomický systém Turecka, nacházel v hluboké krizi, (jeho) ekonomická i politická reforma proto byla na pořadu dne. Turecké elity tradičně vzhlížely k Západu a po 2. světové válce byly vojensky, zahraničně-politicky a zčásti politicky jeho součástí. Ekonomickému myšlení v 80. letech dominovaly neoliberalní ekonomické přístupy R. Reagana a M. Thatcherové potažmo Světové banky a MMF. Özal se zprvu do vrcholné politiky neprosadil sám, ale byl vybrán vedením armády právě pro svou reputaci ekonomického experta, blízkého Mezinárodnímu měnovému fondu a Světové bance. Lze se domnívat, že závislost Turecka na zahraničních půjčkách a periodické krize turecké ekonomiky vytvářely silný tlak na provedení liberalizačních ekonomických reforem, které by nejspíše byly v určité formě uskutečněny i bez Özalova osobního přispění. Özal sám nicméně svým důrazem, kontakty a odhodlaností vtiskl těmto reformám vlastní tvář a výrazně se přičinil o jejich rychlé a důsledné provedení do té míry, že tyto mezinárodní finanční instituce vydávaly Turecko v 80. letech za určitý vzorový příklad.

Obdobné platí i pro politiku aktivní sunitizace, zahájenou už před jeho nástupem k moci z popudu armády. Měla sloužit jako určitý způsob prevence vlivu radikálního islamismu z revolučního Íránu i levicového radikalismu. Özal svým angažmá a důrazem vtiskl této politice ve všech zmíněných ohledech vlastní pečeti. Osobním příkladem (pouť do Mekky, veřejné projevy zbožnosti, i vlastní rituální pohřeb) posunul hranici veřejně akceptovaného z hlediska kemalistické tradice.

Aktivní finanční podpora a propagace islámu, která začala v této podobě už za vojenského režimu, a negativní sociální dopady jeho liberalizačních reforem současně otevřely větší prostor pro islamistickou politiku Refah. Také sociální dopady jeho reforem na „malého člověka z bazaru“ vedly k růstu poptávky po protestní (nelevicové) alternativě islamistů. Ta byla Özalovi zcela cizí svým antizápadním, antiglobalizačním a antiliberálním diskursem (ztělesněným Necmettinem Erbakanem). Z této strany se nicméně na konci 90. let vydělil politický proud v podobě AKP, který dokázal integrovat středopravicové voliče (včetně voličů ANAP) a dosáhnout masivní popularity svým antietatistickým programem reforem, ekonomickým liberalismem a osobností silného vůdce. V obojím lze vidět jistou paralelu k Özalově vlastní politice a kariéře. Ideovou kontinuitu s Özalem představuje skutečnost, že AKP se oddělila od Erbakanovy ideologie panislámské ekonomické a politické jednoty vůči „imperialistickému a sionistickému Západu“ a naopak se pozitivně postavila k ekonomické globalizaci. Tato nová profilace vycházela ve značné míře z postojů muslimské buržoazie (malých a středních podnikatelů v centrálních a periferních částí Anatolie), kteří profitovali z özalovské liberalizace ekonomiky a podpory exportních odvětví.

Vztah Özalem prosazované modernizace k islámu a sekularismu byl tedy komplexní, vícevrstevný a v některých ohledech dokonce paradoxní či rozporuplný. Svým působením pravděpodobně přispěl jak ke vzestupu islamismu v následujících letech, tak i k větší akceptaci západního ekonomického modelu islamisticky založenými ekonomickými elitami. Ty se díky němu dokázaly lépe prosadit, bohatnout a stát se sebevědomou silou a tím pádem se pozitivněji stavěly k prosazované ekonomické liberalizaci a s ní spojenému otevření se Západu. Hakan Yavuz dokonce dochází k závěru, že Özalova politika *„sehrála stěžejní roli v rekonstituování chápání islámské kultury a morálky jako kompatibilní s trhem, globalizací a posilováním demokracie“* (Yavuz, 2004, s. 224).

Má analýza Özalova myšlení a politiky toto hodnocení jednoznačně nepodporuje, ve své práci však ukazují, že sám Özal takto skutečně uvažoval. Ve své knize se hlásí ke konceptu společenského rozvoje v islámském pojetí, když zdůrazňuje význam morálních a náboženských hodnot i pro ekonomický rozvoj. Ve své praktické politice však nebyl těmto zásadám nijak věrný. Spíše dával přednost volnému trhu před jakýmkoliv druhem regulace, což se týká i volného fungování finančního kapitálu a úroků, které podle konzervativních muslimů není v souladu s tradičním islámským pojetím podnikání. Negativním aspektem jeho politiky bylo opomíjení významu právního rámce pro řádné fungování trhu, který vnímal jako svazující a omezující svobodné podnikání. I když svou neoliberální ekonomickou reformou narušil mnohé zažité klientelistické vztahy, míra ekonomického nepotismu a korupce se v období jeho vlády podle mnoha zdrojů spíše zvýšila. Svým charakterem byla více rozprostřena, protože do Özalovy doby bylo hospodářství kontrolováno mnohem menší částí ekonomických elit – velkými magnáty (např. Koç, Sabancı), kteří těžili z osobního a přímého napojení na státní moc. Současně blízcí spolupracovníci Turguta Özala a jeho rodina osobně profitovali z udílených státních zakázek, exportních podpor, důvěrných informací o státní politice a svého napojení na politickou moc a Özal sám proti těmto praktikám jakkoliv aktivně nezakročoval. Ačkoliv se jedná o poměrně častý a běžný jev nejen v Turecku, rozhodně není v souladu s morálními nároky, plynoucími z jeho důrazu na význam náboženské morálky a islámu pro běžný život.

Dalším paradoxem Özalova působení byla skutečnost, že i když svou politikou usiloval o oslabení státní moci, současně ji jako premiér rád naplno a i nad rámec svých kompetencí využíval. Özal se v prezidentské funkci po roce 1989 snažil obcházet parlament a vládnout prezidentskými dekrety, v mnoha případech v rozporu s platnou legislativou. Jeho vliv na politickou kulturu Turecka a jeho demokratizaci proto rozhodně není jednoznačně pozitivní, i když nepochybně úspěchem své politiky ekonomické stabilizace a svou politickou

osobností dosáhl jejího rychlého opětovného zcivilnění a obnovu pluralitního systému.

Důležitým osobním přispěním Özala bylo to, že veřejně prezentoval entusiastickou a optimistickou vizi budoucnosti své země. Navázal tím na zakladatele státu Mustafu Kemala, přestože se vůči němu v mnohém vyhraňoval. Typickým příkladem toho je jeho výrok: *„Pokud neuděláme vážné chyby, 21. století bude stoletím Turků a Turecka“* (Mango, 2004, s. 93). Özal po období politické a ekonomické krize a represe narýsoval optimistickou vizi modernizace Turecka na úroveň nejvyspělejších zemí a jeho postavení vedoucí země od Balkánu až po Střední Asii. Ostatně i jeho žádost o vstup do EHS byla takovým symbolicky důležitým krokem, aniž by existovala reálná šance na jeho dosažení v dohledné době. Nutno ovšem podotknout, že otázka evropské integrace byla pro Özala otázkou ekonomicky motivované pragmatické volby. Nikoliv podmínkou potvrzení vlastní identity a modernizace Turecka. Vstup do EHS nepotřeboval jako potvrzení evropské identity, kulturní modernity a toho, že Turecko dosáhlo úrovně „soudobé civilizace“.

Pozitivním rysem jeho politiky byla také jeho snaha prolamovat politická a společenská tabu. Po velmi represivním období vojenského puče a vlády armády (1980-1983) byla jednotlivými dotčenými skupinami i velkou částí obyvatelstva pozitivně přijímána. Zde mám na mysli například Özalem prosazené zrušení zákazu používání kurdštiny (1991). Obdobná schopnost nebát se měnit zaběhnutý stav věcí platí i pro Özalovu zahraniční politiku. Jeho rozhodnutí aktivně podpořit USA a jejich spojence při invazi do Kuvajtu a Iráku v roce 1991 bylo rozchodem s dosavadní politikou neangažovanosti a striktní neutrality v konfliktech na Blízkém východě. Svým aktivním přístupem prokázal strategický význam Turecka pro USA v nových geopolitických poměrech po skončení studené války a etabloval ho jako jejich klíčového spojence a důležitého hráče v regionu. V mnohém předznamenal současnou aktivní a

ambiciózní tureckou zahraniční politiku, když jako první z tureckých vůdců ji dokázal účinně koncipovat a provádět i v pojetí tzv. soft power.

Jaké obecnější závěry lze tedy formulovat s ohledem právě zkoumané Özalovo myšlení a politické jednání? Vytváření paralel mezi současností a minulostí je v mnoha případech spekulativní a ošidné. Jak jsem vysvětlil v úvodu své práce, Turecko a ani Özalova politika podle mého názoru z řady důvodů nepředstavují „vzor“ pro transformaci zemí „arabského jara“ a Blízkého východu. Přesto se domnívám, že bližší studium zcela nedávné turecké minulosti může přinášet zajímavé pohledy na vztah politiky, islámu, modernizace a transformačních procesů obecně.

Jedním z nich je například pohled na globalizaci, kterou často ztotožňujeme s kulturní homogenizací, kdy „lokální“ a „původní“ bývá vytlačováno „globálním“. Příklad (post)özalovského Turecka však ukazuje, že globalizace svým oslabujícím tlakem na (autoritářský) národní stát posiluje také politický a ideový pluralismus ve společnosti a působí proti jejímu „glajchšaltování“. Ekonomická deregulace, politické liberalizační reformy jako například deregulace masových médií nepochybně podpořily pluralizaci turecké politiky a společnosti. Turecko se více vymanilo z ideologické dominance státu a oficiální kemalistické ideologie a stalo se otevřenějším a pestřejším „trhem“ idejí a identit.

Zkoumání Turguta Özala a tureckého vývoje také potvrzuje názor, že proces modernizace společnosti nelze ztotožňovat výlučně a automaticky s podobou, v jaké proběhla v Evropě a USA. Modernizaci často i v muslimských zemích doprovází proces sekularizace společnosti, který však nemusí nutně znamenat všezahrnující „zesvětštění“ a vytlačování náboženství z veřejného prostoru a postupně i z myslí lidí. Právě na příkladě politiky a myšlení Turguta Özala lze dobře sledovat, že náboženství v modernizující se společnosti neslábne a nemizí, jak tvrdí zastánci tradiční teorie modernizace. Politická sekularizace je nepochybně součástí procesu modernizace, nikoliv ale

sekularismus v celém svém širokém chápání. Věřící muslim může hájit či akceptovat či aktivně prosazovat sekularismus jako politickou zásadu i modernizaci podle západního vzoru. Současně ale bude proti vytěsnění víry a Boha ze své kultury, myšlení a individuálního svědomí. Modernizace Turecka je i dnes stále často ztotožňována s Atatürkovými reformami a kemalismem, které v letech 1927-1937 důsledně sledovaly cíl nejen politické a právní, ale i kulturně-společenské sekularizace. Politika tureckého státu však už na konci 40. let 20. století doznala významných změn. Radikální laicismus byl postupně opouštěn ve prospěch integrace a aktivnější podpory islámu, která dosáhla nové kvality za Özalovy vlády v 80. letech 20. století.

V obecné rovině náboženství jako součást společnosti přirozeně podléhá jejím vlivům a proměnám. Jeho určitá interpretace či znalost (v definici A.K. Soroushe *religious knowledge*) je z podstaty tedy subjektivní a otevřená reinterpetaci a změnám. Vztah islámu k sekularismu, modernitě či lidským právům je tak v první řadě otázkou této individuální interpretace víry a nikoliv náboženství jako takového. To snad jen ve svých prvopočátcích existovalo jako monolit. V muslimském světě stojí náboženství v centru debaty a i úsilí o reformu a pokrok společnosti, nikoliv nevyhnutelně proti ní.

Navzdory mínění fundamentalistů je dnes jednota islámu, jako i jiných vyznání, zcela abstraktní. Vynášet soudy o obecné povaze islámu a o jeho konfliktu se Západem je zcela chybné, jak ukazuje i zkoumané myšlení a politika Turguta Özala. Současně se domnívám, že je stejně politicky kontraproduktivní apelovat na reformu či liberalizaci islámu v zájmu jeho smíření s modernitou a sekularismem. Podobné, byť možná dobře míněné volání, může být muslimy přijímáno negativně jako tlak vůči víře a komplikovat hledání vztahu k sekularismu a západní modernitě. Směšuje totiž žádoucí toleranci ve věcech víry s reformou náboženství podle potřeb modernity definovaných Západem. A také politický sekularismus, který je podmínkou politického a ideového

pluralismu, s kulturním sekularismem. Ten představuje jednak komplexní sociologický proces nebo za druhé osobní postoj, který nelze autoritativně či politicky vnucovat. Jako si fundamentalisté nemohou nárokovat majetnictví pravdy a jedinou správnou interpretaci Boha, stejně tak bychom neměli my na Západě tvrdit, že modernita a islám se neslučují, pokud náboženství neprojde reformou či spíše reformací.

Historie i současnost bezesporu nabízí bezpočet příkladů, kdy lidé legitimizují ohrožení práv a svobod jiných odkazem na Boha. Náboženství, a platí to i pro islám, v rovině filozofické či morální však spíše stojí na straně obhajoby práv člověka vůči jinému člověku či politické ideologii. V této práci jsem tuto tendenci diskutoval s pomocí textů Abdul Karim Soroushe a Tomáše Halíka. Silná osobní víra v transcendentálního Boha či „boží zákon“ je pro zachování práv a svobody druhých méně nebezpečná než zbožštění státu, třídy či národa jako nejvyšších hodnot. Otevřenější projevy religiozity či vláda některých islamistických stran, v současnosti, zejména v měnícím se arabském světě, by neměly být automaticky důvodem k obavám. Jak naznačuje i situace v současném Turecku, důvodem k znepokojení a hrozbou modernizaci je autoritářský styl politiky, nikoliv samotný islám.

Seznam použitých pramenů a literatury:

Prameny:

AK Parti (2007): „Her şey Türkiye için“/“All for Turkey“, <http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html>

Akdoğan, Yalcın (2003): Muhafazakar Demokrasi. Ankara, AK Parti Yayınları, 2003

Çevik, İlnur (2008): The legacy of the late president Turgut Özal, *Hürriyet*, 17. 4. 1998

Dağı, İhsan (2007): Özal'ın mirası Erdoğan'da, *Yeni Şafak*, 23.4. 2007

Dağı, İhsan (2010): Remembering the architect of change: Turgut Özal, *Today's Zaman*, 19.4. 2010

Daily News (2011): 17. April 2011, Özal commemorated in anniversary of his death, <http://www.hurriyetaailynews.com/n.php?n=ozal-commemorated-in-anniversary-of-his-death-2011-04-17>

Hüsnü, Doğan (2012): Turgut Özal Siyasete Dönmeyi Düşünüyordu, <http://www.haberler.com/husnu-dogan-turgut-ozal-siyasete-donmeyi-3568645-haberi/>

Haberler.com (2012): Anmaya Gelenler, Turgut Özal'ı Anlattı, <http://www.haberler.com/anmaya-gelenler-turgut-ozal-i-anlatti-3545906-haberi>

European Commission (2008): Progress Report on Turkey. Brussels, 2008
http://ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key-documents/reports_nov_2008_en.htm

Evropský soud pro lidská práva (ECHR), rozsudek v případě Hasan a Eylem Zengin v. Turecko (č. případu 1448/04),

<http://www.strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=4286>

Erbakan, Necmettin (1994): Adil Ekonomik Düzen, Ankara, Refah Partisi, 1994

Gülerce, Hüseyin (2008): We have fallen well behind Özal's legacy, Zaman, 18. 4. 2008, <http://www.todayszaman.com/columnist-139313-we-have-fallen-well-behind-ozals-legacy.html>

Hroub, Khaleb (2011): Secularism as a protector of religion, www.qantara.de,
<http://en.qantara.de/Secularism-as-a-Protector-of-Religion/17555c18117i1p114/index.html>

Milliyet (2007): Arınç: Dindar cumhurbaşkanı seçeceğiz
<http://www.milliyet.com.tr/2007/04/16/son/sonsiy21.asp>

Osobní Interview, Gareth Jenkins, listopad 2011

Osobní Interview, Walter Posch, prosinec 2011

Osobní Interview, Ramazan Gözen, prosinec 2011

Interview/dotazník, Michelangelo Guida, prosinec 2011

Interview/dotazník, Timur Şafak, prosinec 2011

Osobní Interview, Soli Özel, prosinec 2011

Osobní Interview, Berdal Aral, prosinec 2011

Özal, Turgut (1991): Turkey in Europe and Europe in Turkey, Nicosia, K. Rustem and Brother, 1991.

Özipek, Bekir Berat (2009): Özal yaşasaydı, Genelkurmay Başkanı'nı görevden alırdı, Risale Haber, 7. 11. 2009, http://www.risalehaber.com/news_detail.php?id=64867

Pope, Hugh (1993): Turgut Özal – A Obituary, Independent, London, 19. 4. 1993, <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-turgut-ozal-1456191.html>

Report of the first session of the standing committee for economic and commercial cooperation of the Organisation of the Islamic conference, Istanbul, 14 - 16 November, 1984

Siyaset partiler kanunu (1983), <http://www.anayasa.gen.tr/2820sk.htm>

Tekinalp (1938), Kemalismus, Praha, Orbis, 1938

TRT (2012), Turgut Özal Anılıyor, 22. 4. 2012, <http://www.trt.net.tr/haber/HaberDetay.aspx?HaberKodu=478ec55f-c351-4ebf-b3b1-0068f7b13968>

Ústava Republiky Turecko z 7. listopadu 1982, <http://www.verfassungen.eu/tr/index.htm>

Yalçinkaya, Abdurahman (2008): Summary of the indictment against the ruling AK Party. <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=138111>

Turecká periodika:

Haberler.com

Milliyet

Radikal

Sabah

Turkish Daily News

Turkish Policy Quarterly

Yeni Şafak

Zaman

Použitá literatura:

Ahmad, Feroz (1993): *The making of modern Turkey*, London, 1993

Akyol, Taha (2008): *Özal devrimi*, Milliyet, 18. 4. 2008. <http://siyaset.milliyet.com.tr/-/taha-akyol/siyaset/siyasyazardetay/18.04.2008/518314/default.htm>

Aral, Berdal (2001): *Dispensing with tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade*. In *Middle Eastern Studies*, Vol. 37, No.1, January 2007, s. 72-88, London 2001

Arat, Yeşim (2009): *Religion, Politics and Gender Equality in Turkey - Implications of a Democratic Paradox*. Istanbul, 2009. http://www.boell-tr.org/downloads/Final_Country_Report_Turkey_Sept2009.pdf

Ataman, Muhittin (2001): *Özal leadership and restructuring of Turkish ethnic policy in the 1980s*, *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No. 4, 2002, pp.123-142, London 2002

Aydin, Şenem – Cakir, Ruşen (2007): *Political Islam in Turkey*. CEPS Working Document No. 265. Brussels, 2007.

Bachman, Klaus (2011): *Jakou budoucnost má polská historie?*, *Navýchod* 4/2011,

s.II, Praha 2011

Berkes, Niyazi (1998): The development of secularism in Turkey, London 1998

Boztekin, Nihal (2010): Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü, Istanbul 2010

Buruma, Ian; Margalit, Avishai (2005): Okcidentalismus – Západ očima nepřátel, Praha, 2005

Copeaux, Etienne (1998): Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine, Istanbul, 1998

Çinar, Alev (2005): Modernity, Islam and Secularism in Turkey. London, 2005

Dağı, İhsan et Sezal, İhsan (2001): Kim Bu Özal?, Boyut Kitapları 2001

Eisenstadt, Shmuel N (1966): The Basic Characteristics of Modernization, in: Eisenstadt, Shmuel N., Modernization, protest and change, Eaglewood Cliffs, 1966

Ende, Werner – Steinbach, Udo (2005): Islam in der Gegenwart, V. Auflage. München, 2006

Dabashi, Hamid (2010): „Islam is an abstraction“, Interview with Hamid Dabashi, Qantara.de, 2010, <http://www.qantara.de>

Welzer, Harald – Mollerová, Sabine – Tschuggnallová, Karoline (2010): „Můj děda nebyl nácek“, Praha, 2010

Duman, Betul (2011): Conservative modernisation of central right: The place of JDP and Erdogan Leadership. In: European Journal of Social Sciences, Volume 24, Number 2, 2011, s. 191-205

Erdoğan, Necmi (2000): *Kemalist NGOs: Troubled elites in Defence of a Sacred Heritage*. In: S. Yerasimos, G. Seufert (eds.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul, 2000

Gombár, Eduard (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha, Karolinum 1999

Göle, Nilüfer (1997): *The Quest for Islamic Self within the Context of Modernity*. In: Bozdoğan, Sibel and Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle, University of Washington Press, 1997

Göle, Nilufer (2011): *Interview with Nilufer Göle – Shifting identities and the stakes of Turkish democracy*, 17. 10. 2011, www.qantara.de

Gülalp, Haldun (1997): *Modernisation Policies and Islamist Politics in Turkey*. In: Bozdoğan, Sibel and Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle, University of Washington Press, 1997

Gülalp, Haldun (2001): *Globalization and political Islam: The social bases of Turkey's Welfare Party*. In: *Middle East Studies* 33 (2001), 433-448

Gülnur, Elçik (2009): *Din ve Demokrasi*, Istanbul, 2009

Halík, Tomáš (2004): *Je postmoderní kultura postsekulární?*, Praha, 2004, http://www.halik.cz/clanky/postmoderni_kultura.php

Halík, Tomáš (2006): *Stanovisko k členství Turecka v Evropské Unii. Proslov na konferenci v Senátu ČR, duben 2006*.
http://www.halik.cz/clanky/stanovisko_k_turecku.php

Halík, Tomáš (2009): Příspěvek pro mezináboženský panel na konferenci FORUM 2000, Praha 2009, <http://www.halik.cz/aktuality.php>

Hall, Stuart (1992): *Formations of Modernity*, Cambridge, 1992

Hermann, Rainer (2008): *Wohin geht die türkische Gesellschaft*. München, 2008

Islamic Calvinists, Change and Conservatism in Central Anatolia. ESI Report. Berlin – Istanbul, 2005

Kasaba, Reşat (1997): *Kemalist Certainties and Modern Ambiguities*. In: Bozdoğan, Sibel and Kasaba, Reşat (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle, University of Washington Press, 1997

Kasaba, Reşat ed. (2008): *The Cambridge History of Turkey Vol. 4. – Turkey in the Modern World*, Cambridge, 2008

Kilinc Ramazan: The patterns of interaction between Islam and Liberalism: The case of the Gülen movement, staženo 1. 11. 2011 z <http://gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Pracd%20-%20Kilinc,%20R.pdf>

Körner, Felix (2006): *Alter Text – Neuer Kontext, Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg, 2006

Kramer, Heinz (2000): *A Changing Turkey*. Washington, 2000

Kreiser, Klaus; Neumann, Christoph (2010): *Dějiny Turecka*, Praha 2010

Kropáček, Luboš (1992): *Duchovní cesty islámu*, Praha, Vyšehrad, 1992

Kropáček, Luboš (1996): *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996

Kurt, Umit (2010): The doctrine of „Turkish-Islamic Synthesis“ as official ideology of the September 12 and the „Intellectuals Hearth“ as the ideological apparatus of the state. *European Journal of economic and political studies*, EJEPS 3/2010.

Laçiner, Sedat (2009): Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism, *The Journal of Turkish Weekly*, 2009. <http://www.turkishweekly.net/article/333/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism.html>

Laçiner, Sedat (2001): From Kemalism to Özalism the ideological evolution of Turkish foreign policy, 2001

Leggewie, Claus (2004): *Die Türkei und Europa*. Frankfurt am Main, 2004.

Lerner, Daniel; Robinson, Richard D. (1960): Swords and Ploughshares – The Turkish Army as a Modernising Force. In: *World Politics*, October 1960

Lewis, Bernard (2003): *Kde se stala chyba?*, Praha 2003

Lewis, Bernard (1994): Why Turkey is the only Muslim democracy. *Middle East Quarterly*, March 1994, s. 41-49

Malečková, Jitka (2002): *Úrodná půda: Žena ve službách národa*, Praha, 2002

Mango, Andrew (2004): *Atatürk*. London, 2004

Mango, Andrew (2004): *The Turks Today*. New York, 2004

Mendel, Miloš (1994): Islámská výzva, Atlantis, 1994

Owen, Roger (1997): Modernising projects in the Middle East perspective. In: Bozdoğan, Sibel and Kasaba, Reşat (eds.): Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Seattle, University of Washington Press, 1997.

Oxford Modern Encyclopedia of Islam (1995), Oxford Press, 1995

Öniş, Ziya (2004): Turgut Özal and his economic legacy, *Middle Eastern Studies*, July 2004, Vol. 40 Issue 4, s. 113-134

Özel, Soli (2009): The Back and Forth of Turkey's "Westernness". GMF Analysis 2009. <http://www.gmf.org/turkey>

Övür, Mahmut (2008): Özal'ın gizlenen raporları ne zaman açıklanacak? Sabah, 18. 4. 2008.

<http://arsiv.sabah.com.tr/2008/04/18/haber,B89A8A96B6D7427BA3828FBC36A10DF9.html>

Pirický, Gabriel (2004): Fethulah Gülen a Nurcuovia. Trnava, 2004

Pirický, Gabriel (2006): Turecko – stručná historie států, Praha 2006

Pusch, Barbara (2000): Stepping into Public Sphere: The Rise of Islamist and Religious Conservative Women's NGO. In: S. Yerasimos, G. Seufert (eds.): Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul, 2000

Remond, René (2003): Náboženství a společnost v Evropě. Praha, 2003

Said, Edward (2008): Orientalismus. Západní koncepce Orientu. Praha, 2008

Seufert, Günter (2000): The Impact of Nationalist Discourses on Civil Society. In: S. Yerasimos, G. Seufert (eds.): Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul, 2000

Sever, Metin ve Dizdar, Cem (1993): 2. Cumhuriyet Tartışmaları, Ankara, 1993

Shankland, David (1999): Islam and Society in Turkey. Cambridge, 1999

Sex and Power in Turkey - Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy. ESI Report. Berlin – Istanbul, 2007

Siegl, Erik (2010): Proměny a kontinuita ve vývoji tureckého sekularismu. In: *Mezinárodní vztahy* 2/2010, Praha

Soroush, Abdoukharim (2006): WZB "Lectures on Democracy". Berlin, 2006
<http://idw-online.de/pages/de/event17354>

Soroush, Abdul Karim (2000): Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writings of A.K. Soroush, Oxford University Press, 2000

Störig, Hans Joachim (1995): Malé dějiny filozofie, Praha, Zvon, 1995

Toprak, Binnaz (2001): Religion and State in Turkey,
<http://www.dayan.org/mel/toprak.htm>

Urbišová, Julie (2011): Rozdělená země, Respekt 5. 6. 2011, Praha

Ünal, Mustafa (2008): Özal sevgisi neden ediyor?, Zaman, 18. 4. 2008. (*Stáženo z* <http://www.zaman.com.tr/yazar.do;jsessionid=3D745FC782A8AD29FB1B138A535EF6A4?yazino=678239&keyfield=>)

Wehler, Hans-Ulrich (2004): Die türkische Frage. In: Leggewie, Claus (2004): Die Türkei und Europa. Frankfurt am Main

White, Jenny B.(2003): The Vernacular Politics. Washington, 2003

Wilkins, Karin: Considering „Traditional Society“ in the Middle East: Learning Lerner all over again, University of Texas, Austin

Yavuz, Hakan (2004): Is there a Turkish Islam? The emergence of Convergence and Consensus. In: Journal of Muslim Minority Affairs, October 2004

Yavuz, Hakan (2010): Turkey and Europe: Convergence and Divergence between the political Paradigms. In: Balcer, Adam (ed.): Poland and the Czech Republic: Advocates of the EU Enlargement? Warsaw, 2010, s. 139

Yerasimos, Stefanos (2000): Civil Society, Europe and Turkey. In: S. Yerasimos, G. Seufert (eds.): Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul, 2000

Zürcher, Erik (2003): Turkey: A modern History, revised edition, London 2003

Příloha I: dotazník

Questionnaire

This questionnaire only serves the research of my PhD. thesis which examines the conceptualisation of modernisation, secularism and Islam by T. Özal and his historical perception in today's Turkey. I appreciate very much your help and cooperation in answering these questions. Please feel free to comment more on the topic beyond these questions.

- 1) What is your historical perception of Turgut Özal's role and his legacy for today's Turkey? What do you find positive, negative or unique about him?
- 2) In which areas did he leave his lasting imprint. Hypothetically speaking, what would be different (if anything), would Özal had not been the PM?
- 3) Concerning the secularism and the role of Islam: What of his approach and policy is being pursued nowadays and how?
- 4) Hypothetically speaking, how would Özal look at nowadays Turkey in terms of its modernisation, economy and secularism? What would he comment on?
- 5) Arguably, Özal's policies strengthened both presence of Islam/religious values and western life style/consumerism in Turkey. Do these processes advance in parallel today, as he might have thought?

